TRADISI INTELEKTUALISME ISLAM

POLEMIK KOSMOLOGIS ABAD PERTENGAHAN

M. Lutfi Mustofa

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
MAULANA MALIK IBRAHIM
أُولُو الْأَلْبَابِ
MALANG

TRADISI INTELEKTUALISME ISLAM

Polemik Kosmologis Abad Pertengahan

TRADISI INTELEKTUALISME ISLAM

Polemik Kosmologis Abad Pertengahan

Muhammad Lutfi Mustofa

edulitera

TRADISI INTELEKTUALISME ISLAM
Polemik Kosmologis Abad Pertengahan

Penulis : M. Lutfi Mustofa
Penata isi dan sampul: Rofiq Ma'mun

Diterbitkan Oleh:
Edulitera (Anggota IKAPI)
Imprint **PT. Literindo Berkah Karya**
Jl. Apel No. 28 A Semanding, Sumbersekar,
Dau, Kab. Malang (65151)
Telp./Fax: (0341) 5033268
Email: eduliteramalang@gmail.com

Cetakan I : 2019
ISBN : 978-623-7454-33-5

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)
M. Lutfi Mustofa
Tradisi Intelektualisme Islam (Polemik Kosmologis Abad Pertengahan) /
M. Lutfi Mustofa - Malang, Edulitera 2020
viii + 132 hlm, 14,5 x 21 cm
ISBN : 978-623-7454-33-5
1. Sejarah
I. Judul II. M. Lutfi Mustofa

SEKAPUR SIRIH

Syukur alhamdulillah, penulis panjatkan kehadirat Allah Swt. berkat taufiq dan hidayah-Nya naskah buku ini dapat terselesaikan. Selanjutnya, shalawat dan salam-Nya semoga tetap tercurahkan kepada baginda Rasulillah Muhammad SAW, pelita peradaban umat manusia.

Abad pertengahan dunia Islam merupakan fase kehidupan sosial-keagamaan masyarakat Muslim di Timur Tengah yang sangat produktif, sekalipun di sana juga tampak adanya tensi antara ortodoksi dengan kaum filosof. Kajian ini bermaksud memotret dan menjelaskan upaya-upaya yang dilakukan secara kritik oleh kelompok ortodoksi dalam menggoyang supremasi filsafat, sedangkan kaum filosof berhasrat dalam menemukan jalan untuk menghilangkan "label haram" berfilsafat di dunia Islam. Kontroversi klasik di atas kanvas sejarah pemikiran Islam tersebut adalah bagian dari khazanah Islam yang menarik didiseminasikan pada masyarakat Muslim kontemporer di Indonesia agar warisan sejarah ini tidak hilang ditelan inovasi-inovasi disruptif saat ini.

Harmoni agama dan filsafat yang sebelumnya telah disemaikan oleh para filosof Muslim, seperti al-Kindi, al-Farabi, dan Ibnu Sina, juga tidak luput dari penilaian kritis dari *hujjatul Islam*. Dalam *Tahafut al-Falasifah*-nya, tokoh besar aliran teologi Asy'ariah itu mengkritisi satu per satu tema-tema filsafat al-Farabi dan Ibnu Sina yang dinilai mengandung sejumlah *logical fallacy*

dalam banyak premis yang dikembangkan. Terutama, mengenai tiga isu filsafat, yaitu kekadiman alam, pengetahuan Tuhan dan keabadian jiwa. Sampai di sini, Imam al-Ghazali berpandangan bahwa para filosof Muslim tersebut telah menyalahi prinsip-prinsip ajaran Islam.

Akhirnya, kepada para pembaca yang budiman, penulis berharap semoga narasi intelektualisme Islam abad pertengahan ini dapat memberikan inspirasi dan manfaat bagi kita dalam merawat dinamika zaman ke arah yang lebih harmonis di tengah perubahan Indonesia.

Penulis,

M. Lutfi Mustofa

DAFTAR ISI

Halaman Sampul
Sekapur Sirih.....v
Daftar Isi vii

BAGIAN I
PENDAHULUAN 1
Tinjauan Pustaka.....11
Metode Penelitian 13

BAGIAN II
KOSMOLOGI IBNU SINA 15
Ibnu Sina dan Karya-karyanya 15
Hubungan Tuhan dan Alam.....25
Proses Penciptaan Alam 36

BAGIAN III
RESPONS IBNU RUSYD TERHADAP KOSMOLOGI IBNU SINA.....47
Ibnu Rusyd dan Karya-Karyanya 47
Pembelaan Ibnu Rusyd Terhadap Ibnu Sina Versus Al-Ghazali.....53
Kekadiman Alam.....55
Wujud Tuhan dan Proses Kejadian Alam 62

Kritik Ibnu Rusyd Terhadap Kosmologi Ibnu Sina 71
Dalil *Mumkin* dan *Wajib* 72
Proses Emanasi Alam dari Tuhan 76

BAGIAN IV
TUHAN DAN ALAM DALAM FILSAFAT IBNU RUSYD.....83
Tuhan dan Hubungannya dengan Alam.....83
Dalil *'Inayah al-Ilahiy*.....84
Dalil *Ikhtira'*.....91
Dalil *Harakah* (Gerak) 95
Problematika Alam dan Proses Penciptaannya 98
Alam antara *Huduts* dan *Qadim*.....99
Penciptaan dari "Ada" *(al-Khalq min al-Syai')*.....107
Penciptaan Secara Terus Menerus *(al-Khalq al-Mustamir)* 117

BAGIAN V
PENUTUP.....125
Kesimpulan.....125
Keterbatasan Studi.....128

Daftar Pustaka.....129

BAGIAN I

PENDAHULUAN

Pada abad pertengahan dunia Islam, kehidupan sosial-keagamaan masyarakat Muslim di Timur Tengah ditandai dengan kuatnya perdebatan antara golongan ortodoks dan kaum filosof.[1] Kelompok ortodoksi[2] berusaha meruntuhkan supremasi filsafat, sedangkan kaum filosof mencarikan jalan untuk menghapuskan "label haram" berfilsafat di dunia Islam. Perdebatan klasik di atas kanvas sejarah pemikiran Islam tersebut di antaranya dapat dilihat dari munculnya *Tahafut al-Falasifah*, karya monumental Imam al-Ghazali, yang mencitrakan dimensi pertentangan antara agama dan filsafat.

Harmoni agama dan filsafat yang sebelumnya telah dipupuk oleh para filosof Muslim, seperti al-Kindi, al-Farabi, dan Ibnu Sina, memperoleh kritik tajam dari *hujjah al-Islam* tersebut. Dalam *Tahafut al-Falasifah*-nya, tokoh besar aliran teologi Asy'ariah

---

1 Isya A. Bello, *The Medieval Islamic Controversy between Philosophy and Orthodoxy: Ijma' and Ta'wil in the Conflict between al-Ghazali and Ibn Rushd* (Leiden: E. J. Brill, 1989).

2 Dalam hampir setiap agama, selalu akan dijumpai apa yang disebut dengan "ortodoksi", yakni suatu ajaran standar yang dianggap mewakili kebenaran dalam agama tersebut. Secara harfiah, ortodoksi adalah ajaran atau dogma yang benar, berasal dari kata Yunani "*orthodoxos*". "*Orthos*" artinya lurus atau lempang. "*Doxa*" artinya pendapat atau dogma. Lawan dari ortodoksi adalah heterodoksi, yakni pendapat atau dogma "lain" (*hetero*) yang dianggap menyimpang dari ajaran yang benar dan lempang. Dalam hampir setiap agama selalu ada ketegangan, bahkan kerapkali juga konflik dan perang, antara ortodoksi dan heterodoksi. Lihat, Ulil Abshar Abdalla, "Ortodoksi sebagai Sebuah Konstruksi", http://www.ulil.net/29 Desember 2009.

itu memarang satu demi satu topik-topik filsafat al-Farabi dan Ibnu Sina yang dinilainya mengandung banyak kesesatan dalam premis-premis pemikiran mereka. Lebih-lebih mengenai tiga pokok persoalan filsafat, yaitu kekadiman alam, pengetahuan Tuhan dan keabadian jiwa, al-Ghazali berpendapat bahwa para filosof Muslim tersebut telah menyalahi kaidah dan ajaran dasar Islam.[3]

Delapan puluh tahun kemudian, sepeninggal al-Ghazali, seorang filosof Muslim berkebangsaan Andalusia-Spanyol, Abu al-Walid Muhammad ibn Rusyd, mencoba menata ulang puing-puing menara filsafat di dunia Islam. Melalui beberapa karyanya, seperti *Fashl al-Maqal, Damimat al-'Ilm al-Ilahiy, al-Kashf'an Manahij al-Adillah*, dan *Tahafut al-Tahafut*, Ibnu Rusyd memberikan tanggapan atas kritik tajam al-Ghazali terhadap pemikiran para filosof Muslim pendahulunya. Filosof yang juga seorang ketua Mahkamah Agung di Cordova ini terpanggil untuk memberikan respons, karena kritik al-Ghazali terhadap filsafat dirasakannya memiliki dampak psiko-sosial yang tinggi dalam kehidupan masyarakat Muslim. Pemikiran rasional yang telah tumbuh subur di berbagai kawasan dunia Islam pada saat itu mengalami hambatan teologis dalam pertumbuhannya.

Melalui berbagai karyanya di atas, khususnya *Tahafut al-Tahafut*, Ibnu Rusyd berusaha untuk menegakkan kembali supremasi filsafat. Namun, sebagai filosof yang mengagumi karya-karya Aristoteles, Ibnu Rusyd juga bermaksud meluruskan gagasan para filosof Muslim pendahulunya yang dipandang telah merancukannya dengan filsafat Neoplatonik. Oleh karen itu, dalam kebanyakan karyanya, filosof Muslim yang di Barat dikenal dengan sebutan *Averroes* itu bukan hanya menanggapi serius kritik al-Ghazali, tetapi juga mengoreksi pemikiran al-Farabi

[3] Isya, *The Medieval Islamic Controversy*, 83.

dan Ibnu Sina sendiri. Bahkan, kritik Ibnu Rusyd terhadap kedua filosof Muslim Neoplatonik tersebut tidak kalah seriusnya bila dibanding dengan tegurannya terhadap al-Ghazali.[4]

Dari sekian banyak isu filsafat Ibnu Sina, problematika penciptaan alam menjadi topik yang memperoleh teguran serius dari Ibnu Rusyd. Masalah ini bukan saja dinilai oleh *Qadhi* di Seville tersebut sebagai pemicu perdebatan di antara kaum filosof dan kalangan teolog, tetapi--meminjam penuturan Harun Nasution--juga dipandang sebagai topik sensitif yang berhubungan dengan kedudukan tauhid dalam ajaran Islam.[5]

Ibnu Sina merupakan salah seorang filsuf Muslim yang secara serius menawarkan harmonisasi antara al-Qur'an dengan filsafat Yunani. Upayanya ini tampak dari penyelarasan antara alam semesta--yang menurutnya--akan ada seterusnya dengan Tuhan yang bersifat abadi tanpa harus merusak citra Kemahaesaan-Nya. Dalam rangka menjelaskan pola hubungan Tuhan dengan alam semesta berdasarkan prinsip-prinsip *tawhid* ini, Ibnu Sina memperkenalkan kaidah-kaidah penalaran yang sangat distingtif dan berbeda dengan pemikiran Aristoteles. Namun demikian, Ibnu Sina juga mengakui, bahwa dalam menjelaskan persoalan ini

---

[4] Bagi sebagian pemerhati kajian filsafat Islam, sikap Ibnu Rusyd tersebut dipandang sebagai hal yang wajar dan cukup beralasan. Pemikirannya terhadap berbagai masalah yang ditulis dan dikomentarinya tersebut bertujuan untuk menjelaskan kebenaran, baik di pihak Ibnu Sina maupun al-Ghazali. Namun, sebagian sarjana yang lain berpendapat, bahwa sikap Ibnu Rusyd tersebut memberikan impressi membingungkan dan tidak konsisten. Isya, *Islamic Controversy*, 133. Lihat juga, Ibrahim Madkour, *Fi al-Falsafah al-Islamiyah: Manhaj wa Tathbiquh,* Jilid II (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1119 H.), 190-191.

[5] Tauhid (paham kemahaesaan Tuhan) merupakan ajaran Islam yang paling fundamental. Oleh karena itu, ulama Islam baik dari kalangan *mutakallimun* maupun dari golongan filosof dan sufi berupaya untuk memurnikan paham tersebut dari berbagai bentuk kontaminasi pemikiran. Kalau kaum Mu'tazilah dalam usahanya memurnikan paham tersebut dengan mengambil konsep *nafy al-shifat* (peniadaan sifat-sifat bagi Tuhan), para sufi dengan meniadakan wujud selain dari wujud Tuhan, maka para filosof Muslim yang dipelopori oleh al-Farabi dan Ibnu Sina mengajukan ide tentang emanasi (*nazhariyyat al-faidh*). Harun Nasution, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran* (Bandung: Mizan, 1996), 43-44.

banyak argumen-argumen ontologis Aristoteles yang mewarnai filsafatnya, seperti premis yang menyatakan bahwa gerak alam semesta tidak bisa dipahami secara rasional tanpa adanya "Penggerak Pertama, *al-Muharrik al-Awwal*" (Allah SWT). Menurut Ibnu Sina, pandangan Aristoteles mengenai adanya "Penggerak Pertama" tersebut akan membawa pada konklusi bahwa Allah SWT sekedar menjadi "Sebab Tujuan, *'Illah Ghaiyah*". Artinya, Tuhan di sini hanya merupakan tujuan yang menjadi arah dari gerak-gerak alam semesta, tidak sampai mengarahkan pada kebenaran penalaran, bahwa Allah SWT adalah "Sebab Pencipta, *'Illah Fa'iliyah*" bagi alam semesta.[6] Ibnu Sina menegaskan, bahwa pernyataan paling belakangan itulah yang sebenarnya menjadi konklusi al-Qur'an mengenai penciptaan segala sesuatu.[7]

Untuk memberikan penjelasan yang seimbang antara penalaran Aristoteles dan konklusi al-Qur'an tersebut, Ibnu Sina membagi segala yang ada (*wujud, being*) ke dalam dua kategori, yakni *mumkin al-wujud* dan *wajib al-wujud*.[8] *Mumkin al-wujud* mengandung arti, bahwa alam ini ada maupun tidak adanya bukan merupakan suatu keniscayaan. Menurut Ibnu Sina, setiap

---

[6] Ian Richard Netton, *Allah Trascendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology, and Cosmology.* (British: Curzon Press, 1989), 149.

[7] QS. *Yasin*/36:18, QS. *al-Hasyr*/59:24, QS. *al-An'am*/6:1 dan 101, serta QS. *al-Syura*/42:11.

[8] Pembagian sagala yang ada menjadi kategori "mungkin" dan "wajib" oleh Ibnu Sina tersebut berbeda dengan pembagian versi kaum *mutakallimun* (teolog Muslim) kepada "*huduts*" dan "*qodim*". Oleh karena itu, menurut Ibnu Sina, pembagian terhadap segala yang ada ke dalam dua kategorinya itu bukan merupakan pembagian berdasarkan kaidah teologis. Bagi Ibnu Sina, kategorisasi yang dia lakukan lebih merupakan usaha untuk menengahi pemikiran Aristoteles dengan kaidah-kaidah teologis yang dibuat oleh kaum teolog Muslim itu sendiri, yang dia nilai masih mengandung beberapa kelemahan. Misalnya, pembagian seperti yang dilakukan oleh kaum teolog Muslim tersebut hanya akan mengharuskan seseorang untuk berpendapat bahwa setiap yang ada selain Tuhan adalah baru (*huduts*). Penalaran seperti ini akan membawa pada implikasi kesimpulan, bahwa pada suatu masa Tuhan pernah tidak mencipta kemudian berubah mencipta pada zaman berikutnya. Bagi Ibnu Sina, kesimpulan penalaran seperti ini tidak jelas *mustahil* adanya. Lihat, Ibnu Sina, *Al-Najah fi al-Hikmah al-Manthiqiyah wa al-Thabi'iyah wa al-Ilahiyah.* (Kairo: Musthafa al-Babi al-Halaby, 1938), 224-25.

sesuatu yang bersifat mungkin wujudnya, seperti alam semesta ini, tidak lebih kuat "keberadaannya" dari pada "ketiadaannya", kecuali karena adanya penunjang (*murajjih*) yang wajib adanya (*wajib al-wujud*). *Wajib al-wujud* di sini tidak lain adalah Allah SWT, sehingga jika wujud yang niscaya ini diandaikan tidak ada, maka menjadi *mustahil* adanya semua kenyataan wujud di alam semesta.[9]

Pandangan kausalitas Ibnu Sina tentang *wujud* di atas mengandung implikasi, bahwa alam semesta--sebagai *mumkin al-wujud*--adanya merupakan keniscayaan atau "akibat" dari "sebab" keberadaan Allah SWT sebagai *Wajib al-Wujud*. Menurut Ibnu Sina, anggapan ini sama sekali tidak dimaksudkan untuk menafikan ayat-ayat al-Qur'an yang menegaskan adanya *iradah* dan *ikhtiar* bagi Allah SWT, karena keniscayaan *wujud* alam semesta ini tetap merupakan *makhluk*-Nya. Artinya, alam semesta ini bukan ada dengan sendirinya (*thabi'iy*) atau secara kebetulan (*bi al-ittifaq*), melainkan benar-benar diciptakan Allah SWT secara emanasi.[10]

Oleh karena itu, seperti halnya al-Farabi yang berpendapat bahwa *"al-Wahid la yashduru 'anhu illa al-wahid"*, Ibnu Sina juga menyatakan, bahwa karena Allah SWT itu Maha Esa, maka yang melimpah dari-Nya mesti juga satu. Alasannya, bahwa Yang Maha Esa itu mesti esa dari segala segi dan Dia tidak mengandung makna pluralitas apapun. Dalam konsep emanasinya, Ibnu Sina menyatakan ketika Allah SWT berfikir tentang Dzat-Nya, maka hanya satu yang secara langsung melimpah, yaitu *"al-'aql al-awwal"*. Di dalam akal pertama inilah terkandung kejamakan

[9] *Ibid.,* 274.

[10] Sebagai "akibat" dari "Sebab" yang azali dan diciptakan secara emanasi, maka dapat dimengerti bahwa alam semesta ini mesti juga *qadim.* Keqadiman ini disebabkan alam semesta menyertai wujud Allah SWT sejak azali pula. Dari segi keiikutsertaanya terhadap *Wujud* Allah SWT sejak azali itu, maka kejadian alam disebut dengan *taqaddum zamaniy*. Sedangkan jika dipandang dari segi esensinya sebagai ciptaan atau *makhluk* Allah SWT, maka alam semesta ini disebut *muhdats azaliy*.

potensial, yakni adanya sifat "wajib" dan "mungkin". Wajibnya alam merupakan limpahan dari Allah SWT sehingga ia menjadi *wajib al-wujud lighairihi.* Sedangkan jika ditinjau dari hakikat dirinya sebagai ciptaan, maka wujud alam semesta sebenarnya adalah *mumkin al-wujud bidzatihi*.

Makna kejamakan potensial tersebut juga mengandung pengertian, bahwa di dalam "akal pertama" dan "akal-akal" lain di bawahnya terkandung tiga obyek pemikiran. *Pertama,* Tuhan sebagai *Wajib al-Wujud bi Dzatihi; Kedua,* dirinya sebagai *wajib al-wujud lighairihi; Ketiga,* dirinya sebagai *mumkin al-wujud bidzatihi*.[11] Akal pertama berfikir tentang Dzat Tuhan sebagai *Wajib al-Wujud bi Dzatihi* mewujudkan "akal kedua". Sedangkan akal pertama berfikir tentang dirinya sendiri sebagai *wajib al-wujud lighairihi* menghasilkan jiwa falak tertinggi. Adapun dari pemikiran tentang dirinya sebagai *mumkin al-wujud bidzatihi* menghasilkan jisim falak tersebut. Demikianlah seterusnya, dengan cara yang sama, proses *ta'aqqul* tersebut dari yang satu pertama (akal pertama) berlangsung sampai pada "akal kesepuluh".[12] Melalui keseluruhan proses *ta'aqqul* tersebut selesailah wujud alam semesta dengan segala tingkatannya sebagaimana dinarasikan dalam teori emanasi Ibnu Sina. Dengan teori inilah Ibnu Sina menjelaskan bagaimana yang terbilang banyak dan bersifat materi melimpah dari Yang Mahaesa dan immateri.

Konsep emanasi tersebut dengan jelas menunjukkan orientasi Ibnu Sina untuk menyelaraskan konsep wujud Aristoteles dengan gagasan tentang pancaran dari Plotinus. Harmonisasi ini dilakukan oleh Ibnu Sina dalam rangka memberikan makna baru terhadap "Tuhan Penggerak" dalam pemikiran Aristoteles agar

[11] Ibnu Sina, "Risalah fi al-Nafs al-Nathiqah", dalam Ahmad Fu'ad al-Ahwani (ed.), *Ahwal al-Nafs: Risalah fi al-Nafs wa Baqa'iha wa Ma'adiha li al-Syeikh al-Ra'is Ibn Sina.* (Kairo: Isa al-Baby al-Halaby, 1952), 189.

[12] Ibnu Sina, *Al-Syifa': Al-Ilahiyyat*, dalam (ed.) Sayyed Zayyed dan G. C. Anawati. (Kairo: Al-Hai'ah al-Ammah li Syu'un al-Muntabi' al-Amiriyyah, 1960), 406-407.

bergeser menjadi Tuhan Pencipta seperti dinyatakan secara tegas di dalam al-Qur'an.

Sampai di sini dapat dimengerti, bahwa emanasi yang sesungguhnya merupakan produk filsafat Plotinus, berubah menjadi doktrin penciptaan yang tipikal Islam setelah dijelaskan melalui nalar Ibnu Sina. Emanasi telah dirubah dan dipadukan sedemikian rupa oleh Ibnu Sina dengan dalil-dalil ontologis Aristoteles dan ajaran-ajaran dasar Islam. Melalui upayanya inilah, Ibnu Sina dikenal sebagai filosof yang telah berlaku adil terhadap filsafat dan agama.

Kendatipun Ibnu Sina telah berjuang keras melengkapi dan mendamaikan pemikiran Yunani yang dualistik dan mereformulasikannya sesuai dengan ajaran Islam, ternyata juga masih menyisakan kontroversi pemikiran di abad pertengahan Islam. Di kemudian hari, kita dapati formulasi intelektual tentang keselarasan filsafat dan agama yang ditawarkan Ibnu Sina tersebut memperoleh sejumlah kritik yang sangat tajam dari Imam al-Ghazali. Adapun inisiatif Ibnu Sina mendamaikan filsafat Aristoteles dengan Plato dan Plotinus justru menghasilkan kritik yang tajam dari Ibnu Rusyd. Ibnu Sina dipandang oleh Ibnu Rusyd melakukan kesalahan yang mendasar dalam memahami mazhab Aristoteles dan mencampuraduknya dengan konsepsi lainnya yang berbau Neoplatonik.[13]

Dalam *Tahafut al-Tahafut*, Ibnu Rusyd menjelaskan bahwa pembuktian Ibnu Sina mengenai *wujud* Tuhan dengan menggunakan dalil pembagian *wujud* kepada kategori *mumkin* dan *dharuriy* adalah lemah dan banyak dipengaruhi oleh premis-premis kaum *mutakallimin*. Ibnu Rusyd menilai pembagian *wujud* seperti itu bukanlah pandangan kaum filosof terdahulu, melainkan merupakan pendapat Ibnu Sina sendiri yang dinisbatkan kepada

[13] Muhammad 'Athif al-Iraqiy, *Al-Manhaj al-Naqdiy fi Falsafah Ibnu Rusyd.* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1980), 200.

mereka. Oleh karena itu, dalil tersebut dianggap tidak akan sampai pada martabat *burhaniy,* melainkan hanya sampai pada tingkat kepuasan *khithabiy* maupun *jadaliy* yang menjadi orientasi kebenaran kaum *mutakallimin*. Atas dasar argumentasi ini, Ibnu Rusyd menganggap Ibnu Sina telah gagal dalam membuktikan adanya Tuhan, karena pembagian *wujud* secara *sababiyah* itu bersifat tidak jelas dan tidak meyakinkan. [14]

Lebih lanjut, Ibnu Rusyd juga merasa prihatin atas kekeliruan Ibnu Sina tersebut, sehingga memicu kritik Imam al-Ghazali yang beranggapan bahwa kaum filosof berpendapat bahwa *jisim-jisim samawi* itu kadim dan tidak memerlukan adanya sebab-sebab bagi keberadaan mereka. Ibnu Rusyd menyadari kritik *hujjatul Islam* tersebut, karena dalil-dalil yang digunakan oleh Ibnu Sina memang tidak dapat menafikan konsekuensi penalaran tentang adanya banyak yang kadim (*ta'addud al-qudama'*). Selain itu, dalil ontologis tersebut hanya akan membawa pada sisi kemustahilan adanya lingkaran *sababiyah* kepada wujud *dharuriy* yang tanpa memerlukan sebab dan tidak kepada *wujud* yang tidak bersebab sama sekali.[15]

Sebagai jawaban atas kritiknya terhadap Ibnu Sina, maka Ibnu Rusyd menawarkan tiga metode pembuktian lain yang diyakininya mampu mengantarkan seseorang pada pengakuan adanya Tuhan. Suatu metode yang dinyatakan sendiri oleh Ibnu Rusyd sebagai perpaduan antara *Nash* agama dengan filsafat Aristoteles. Dengan perpaduan tersebut, Ibnu Rusyd tentu saja berbeda secara diametral dengan juru tafsir dan pembela Aristoteles yang lainnya, seperti Alexander d'Aphrodise dan Thamestius.[16]

---

[14] Abu al-Walid Muhammad Ibn Rusyd, *Tahafut al-Tahafut,* dalam (ed.) Sulaiman Dunya. (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1119 H.), 405-406.

[15] Ibid., 496.

[16] Ahmad Fuad al-Ahwaniy, *Filsafat Islam,* dalam (ed.) Sutardji Calzoum Bachri. (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996), 138.139.

Pertama, dalil ikhtira'. Metode ini didasarkan pada kenyataan bahwa segala yang ada di alam semesta ini adalah diciptakan, bukan terjadi secara kebetulan atau dengan sendirinya. Dalil ini dibuktikan dengan pengalaman manusia dalam melihat keteraturan yang terdapat di alam semesta, bahwa semua yang ada secara tertib dan berpola ini diciptakan untuk manusia.[17]

Kedua, dalil 'inayah Ilahiy. Metode ini didasarkan pada kenyataan, bahwa semua yang ada di alam semesta sesuai dengan keadaan dan kebutuhan manusia, karena semua itu telah dijadikan oleh Allah SWT yang menghendaki kesesuaian tersebut. Menurut Ibnu Rusyd, setiap kejadian dengan landasan seperti itu tentu ada yang menciptakannya. [18]

Ketiga, dalil harakah. Metode ini didasarkan pada konsepsi Aristoteles, bahwa pada gerakan segala yang ada di alam semesta meniscayakan pada gambaran tentang adanya Penggerak Pertama. Yaitu, penggerak yang tidak bergerak dan Maha Penggerak yang tidak ada penggerak selain-Nya.

Kemudian, Ibnu Rusyd juga memberikan tanggapan kritis terhadap teori emanasi Ibnu Sina. Menurut Ibnu Rusyd, kesepakan di antara para filosof terdahulu menegaskan, bahwa prinsip atau dasar itu mesti hanya satu bagi semua makhluk. Dari sini terlahirlah suatu kaidah, bahwa "dari Yang Satu hanya satu yang melimpah". Atas dasar itu, Ibnu Rusyd mempertanyakan kembali tentang bagaimana terjadinya yang berbilang dan beraneka ragam (alam semesta) dari yang Maha Esa?

Ibnu Rusyd berpendapat, bahwa teori emanasi Ibnu Sina terlalu bersifat Neopaltonis dan tidak menggambarkan sama sekali pendirian Aristoteles, bahwa "alam ini satu dan keluar

---

[17] Abu al-Walid Muhammad Ibn Rusyd, *Al-Kasyf 'an Manahij al-Adillah fi 'Aqaid al-Millah*. (Beirut: Dar al-Afak al-Jadidah, tt.), 61.

[18] Ibid., 80.

dari Yang Satu".[19] Bagi Ibnu Rusyd, teori Ibnu Sina masih mengandung banyak kerancuan berfikir. Misalnya, jika benar bahwa ia berpegang pada prinsip "dari *al-Fa'il al-Awwal* hanya satu yang melimpah", kenapa dari satu pertama yang melimpah (yakni Akal Pertama) terdapat di dalamnya kejamakan potensial. Padahal, semestinya dari satu yang melimpah pertama tersebut juga hanya satu yang melimpah. Menurut Ibnu Rusyd, makna yang benar dari perkataan Aristoteles adalah dari Yang Satu (Tuhan) menyebabkan adanya "akibat pertama" (*al-ma'lul al-awwal*) yang terdapat di dalamnya makna banyak, dan yang banyak ini mesti satu. Artinya, keesaan itu menghendaki bahwa yang banyak kembali kepada Yang Satu. Satu yang telah menciptakan banyak tadi adalah satu. Ia memiliki arti yang sederhana dan timbul dari Satu Yang Sederhana (yaitu Tuhan).[20]

Atas dasar itu, Ibnu Rusyd selanjutnya mengemukakan konsepsinya tentang penciptaan alam yang lebih mendekati pada teori Aristoteles. Ibnu Rusyd mengatakan bahwa sesungguhnya alam semesta secara keseluruhannya diciptakan oleh Allah SWT tidak secara sekaligus, tetapi perbuatan mencipta tersebut mesti berlangsung sejak azali dan berlangsung secara terus menerus.[21]

Fakta sejarah menunjukkan bahwa ternyata Ibnu Rusyd juga memiliki kritik tersendiri terhadap Ibnu Sina. Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa kritik Ibnu Rusyd tersebut lebih menarik bila dibanding dengan kritiknya terhadap Imam al-Ghazali. Sebagian sejarawan menilai kritik Ibnu Rusyd terhadap Ibnu Sina merupakan kritik sesama filosof. Sedangkan kritiknya terhada Imam al-Ghazali adalah kritik terhadap seorang teolog Asy'ariah yang sufistik.[22] Oleh karena itu, studi ini dimaksudkan

[19] Ibnu Rusyd, Tahafut al-Tahafut, 304.

[20] Ibid., 405-406.

[21] Ibid., 428-429.

[22] Al-Iraqiy, Al-Manhaj, 201.

untuk memahami lebih mendalami *manhaj al-naqdiy* Ibnu Rusyd terhadap konsepsi Ibnu Sina mengenai kosmologi.

TINJAUAN PUSTAKA

Diskursus metafisika, bagaimanapun, telah memenuhi kesadaran intelektual Muslim pada masa awal dan abad pertengahan Islam hingga hari ini. Pada masa awal dan abad pertengahan, hal itu dibuktikan oleh banyaknya karya filosof Muslim yang sarat dengan muatan metafisika. Begitu juga hari ini, meskipun positivisme, fenomenologi maupun kritisisme berkembang sangat pesat, tetapi tidak sampai mengeluarkan metafisika dari lapangan penyelidikan filsafat. Indikasi ini bisa dilihat bahwa di kebanyakan perguruan tinggi Islam masalah metafisika masih merupakan pokok bahasan penting dalam kurikulum mata kuliah filsafat.

Hanya saja, hari ini kecenderungan untuk melakukan penelitian filsafat dalam bidang metafisika memang tidak sebanding pada masa silam. Tetapi, justru dengan kecenderungan semacam ini kajian terhadap filsafat metafisika harus lebih diintensifkan, karena bagaimanapun ia adalah bagian yang tidak terpisahkan dari diskursus filsafat yang berkembang hingga hari ini. Sebab, kecenderung pada filsafat empirisme saja dengan mencerabutnya dari akar idealismenya, maka hanya akan menghasilkan perkembangan pengetahuan yang berat sebelah. Oleh karena itu, kajian terhadap hasil-hasil perenungan kefilsafatan intelektual Muslim seperti Ibnu Sina, al-Farabi, al-Ghazali, Ibnu Rusyd dan lain-lain perlu mendapatkan perhatian yang lebih serius.

Banyak intelektual Muslim hari ini yang berusaha mengapresiasi diskursus abad pertengahan Islam tersebut dengan menguraikan unsur-unsur metafisika pemikiran para filosof

Muslim, meskipun masih bersifat kesejarahan belum mengarah pada upaya dekonstruksi dan pembuktian. Buku *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam* karya Harun Nasution (1995) boleh dibilang merupakan sebuah buku filsafat Islam dalam edisi bahasa Indonesia yang menyajikan pemikiran para filosof Muslim dengan jelas. Tetapi, buku ini tidak menyajikan secara khusus pembahasan tentang detail pemikiran Ibnu Rusyd, terutama tentang Tuhan dan Alam.

Demikian juga buku *Tarikh al-Falsafah fi al-Islam* karya T.J. De Boer (1957) atau buku *A History of Islamic Philosophy* karya Madjid Fakhry (1970) merupakan buku-buku yang menyajikan pemikiran para filosof Muslim dengan jelas dan padat secara historis. Akan tetapi, sebagaimana buku Harun Nasution di atas, kedua buku ini juga tidak secara khusus menyajikan informasi yang menyeluruh tentang topik penelitian ini.

Sedangkan buku *Segi-segi Pemikiran Falsafi dalam Islam* yang diedit oleh Ahmad Daudy, sekalipun terkandung topik wacana yang secara khusus membahas silang sengkarut antara Ibnu Rusyd dan Ibnu Sina, namun karena sifatnya yang merupakan bunga rampai, maka kajiannya pun menjadi sangat sederhana. Oleh karena itu, konfigurasi pemikiran kedua tokoh intelektualisme Islam abad pertengahan pun tidak ternarasikan secara jelas dan menyeluruh.

Beberapa buku sekunder yang dapat menyajikan uraian secara memadai tentang topik penelitian ini adalah: Pertama, *Al-Manhaj al-Naqdiy fi Falsafah ibn Rusyd* (1980) dan *Al-Naz'ah al-Aqliyah fi Falsafah Ibni Rusyd* (1979) karya Muhammad 'Athif al-Iraqiy. Kedua, *Ibnu Rushd's Metaphysics: a Translation with introduction of Ibnu Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lam* karya Charles Genequand (1986). Ketiga, *Al-Wujud wa al-Khulud fi Falsafah Ibni Rusyd,* karya Muhammad Bishar (1973).

METODE PENELITIAN

Penelitian ini bercorak kepustakaan (*library research*) dengan melibatkan pemikiran tokoh intelektual Muslim abad pertengahan dunia Islam. Mereka adalah Ibnu Sina, Imam al-Ghazali, dan Ibnu Rusyd. Sesuai dengan rumusan masalah dan tujuan penelitian, maka yang menjadi sumber data primer adalah sejumlah karya ketiga tokoh intelektual Muslim yang terlibat polemik kosmologis abad pertengahan tersebut, seperti *Kitab al-Najah, Kitab al-Isyarat wa al-Tanbihat, Kitab al-Munqith min al-Dholal, Kitab Tahafut al-Falasifah, Kitab Tahafut al-Tahafut, Kitab al-Kasyf 'an Manahij al-Adillah,* dan *Kitab Fashl Maqal fi Ma bain al-Syari'ah wa al-Hikmah al-Ittishal.*

Sumber data primer tersebut diperkaya dengan berbagai sumber data sekunder yang akan memberikan uraian tambahan tentang unsur-unsur pemikiran ketiga tokoh intelektual Muslim tersebut dalam mempolemikkan tentang Tuhan dan alam. Sumber data sekunder ini bisa merupakan buku-buku kefilsafatan, jurnal-jurnal ilmiah dan hasil-hasil penelitian sebelumnya yang terkait dengan topik pembahasan dalam tulisan ini.

Kemudian kedua jenis sumber data tersebut akan diklasifikasi dan dianalisis secara kritis yang diakhiri dengan pengambilan kesimpulan secara deduktif dan induktif.[23] Dengan begitu dapat dilihat dengan jelas bagaimanakah pandangan filosofis tentang Tuhan dan alam dalam filsafat ketiga tokoh intelektual Muslim tersebut yang menjadi subyek dalam penelitian ini.

Adapun langkah-langkah operasional dalam melakukan analisa secara kritis, sebagaimana dijelaskan oleh Jujun S. Suriasumantri,[24] adalah:

---

[23] Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu*, (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1993), 45.

[24] Jujun S. Suriasumantri, *Penelitian Ilmiah Kefilsafatan dan Keagamaan: Mencari Paradigma Kebersamaan,* (Makalah Simposium: IAIN "Syahid" Jakarta, 1992), 6-7.

1. Mendeskripsikan gagasan primer yang menjadi fokus dan objek penelitian, baik yang tergelar dalam sumber data primer maupun sekunder.
2. Membahas atau memberikan penafsiran terhadap gagasan primer.
3. Melakukan kritik terhadap gagasan primer yang telah ditafsirkan.
4. Melakukan studi analitik terhadap serangkaian gagasan primer.
5. Melakukan penyimpulan hasil penelitian.

BAGIAN II

KOSMOLOGI IBNU SINA

IBNU SINA DAN KARYA-KARYANYA

Abu 'Ali al-Husain ibn 'Abdillah ibn al-Hasan ibn 'Ali ibn Sina, atau *Avicenna* (nama panggilannya di Barat) adalah salah seorang filosof besar Islam yang pertama kali diakui membangun sistem filsafat yang komprehensif dan menyeluruh.[25] Suatu sistem pemikiran yang telah mendominasi tradisi filsafat Islam selama berabad-abad di Timur maupun di Barat. Beradasarkan pengaruh sistem filsafatnya yang besar ini Ibnu Sina dianugerahi gelar sebagai *al-Syeikh al-Ra'is wa Hujjah al-Haqq* di dunia filsafat.[26] Ibnu Sina dilahirkan pada tahun 370 H./980 M. di Afsyana, suatu kota kecil tidak jauh dari Bukhara di Transoksiana (Persia Utara). Ayahnya adalah seorang Syi'ah Isma'iliyah dan pengagum Fatimiyah, yang pernah menjabat sebagai gubernur di suatu kota dekat Bukhara pada masa pemerintahan Nuh bin Mansur, sultan dari Dinsati Samanid.[27]

---

[25] A. M. Goichon's, *The Philosophy of Avicenna and Its Influence on Medieval Europe,* in (trans.) M. S. Khan. (New Delhi: National Banarsidas, 1969), 5.

[26] Gelar *al-Syeikh* dimaksudkan sebagai seorang mahaguru dan adapun *al-Ra'is* adalah sebagai pakar fisikawan di belahan Timur yang juga dikenal masyarakat sebagai ahli hukum terbesar pada masanya. Lihat, Sayyed Hossein Nashr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methode Used for Its Study by the Ikhwan al-Shafa', al-Biruni, and Ibnu Sina.* (New Delhi: Shambala Boulder, 1970), 177. Lihat juga, Phillip K. Hitti, *History of the Arabs.* (Leiden: Macmillan Press LTD., 1974), 367.

[27] Catatan paling otentik dan otoritatif mengenai autobiografi Ibnu Sina terdapat dalam

Ibnu Sina bersama keluarganya pindah ke Kota Bukhara pada saat dia berusia lima tahun. Ketika itu, Bukhara adalah ibu kota dari Kerajaan Samanid dan menjadi pusat aktivitas para intelektual. Ayahnya yang menaruh perhatian sangat besar terhadap pendidikan, segera mengirim Ibnu Sina pada seorang ulama dan ahli matematika terbesar pada masa itu, yang bernama Isma'il al-Zahid dan Abu 'Abdillah al-Natili. Melalui keduanya, Ibnu Sina mempelajari aritmatika, ilmu hukum, logika, dan matematika hingga menguasai semua ilmu itu dengan sangat baik. Dalam proses pendidikan tersebut, Ibnu Sina terlibat dalam berbagai kegiatan keilmuan dengan intensitas sangat tinggi bersama para ilmuwan dan pemikir besar lainnya di Bukhara. Dalam interaksi tersebut Ibnu Sina mengalami perkembangan yang luar biasa hingga melampaui al-Natili sendiri dalam bidang logika dan matematika. Pada usianya yang masih dini, Ibnu Sina telah dikenal sebagai pemikir yang cemerlang dan diakui otoritas keilmuannya. Reputasi dan pengakuan tersebut tersirat dari pernyataan Ibnu Sina sendiri dalam autobiografinya, bahwa "ketika saya berusia sepuluh tahun telah menghafal dan melengkapi studi-studi mengenai al-Qur'an serta bagian-bagian terpenting dari kesusasteraan Arab. Sebegitu jauhnya, sehingga orang-orang merasa ingin mengetahui lebih dalam lagi tentang apa yang telah saya peroleh".[28]

Pasca penguasaannya terhadap logika dan matematika, Ibnu Sina lebih *concern* pada fisika, metafisika, dan ilmu kedokteran yang dipelajari dari Abu Sahl Isa ibn Yahya al-Masihi al-Jurjani dan Abu Mansur Hasan ibn Nuh al-Qomari. Berkat ketekunan

tulisan muridnya sendiri, yaitu 'Abd al-Wahid Abu 'Ubaid al-Juzjani yang pernah menyertai Ibnu Sina dalam waktu yang cukup lama (403 H./1012 M.) dan tinggal bersama hingga akhir petualangan hidupnya. Penjelasan lebih lengkap lihat Abu 'Ubaid al-Juzjani, *Sarguzasht-i Ibnu Sina*, in (trans.) Said Naficy. (Tehran: tp., 1952); W. E. Gohlman, *The Life of Ibnu Sina.* (New York: tp., 1974).

[28] Madjid Fakhriy, *A History of Islamic Philosophy.* (New York: Columbia University Press, 1970), 149.

dan kejeniusannya, Ibnu Sina telah menguasai seluruh bidang ilmu pengetahuan tersebut pada usia enam belas tahun. Oleh karena itu, di usianya yang masih belia tersebut Ibnu Sina sudah dikenal masyarakat sebagai ahli fisika dan dinobatkan sebagai supervisor para fisikawan dan dokter senior pada masa itu. Hampir semua bidang ilmu pengetahuan yang berkembang pada era tersebut telah dikuasai oleh Ibnu Sina, kecuali persoalan metafisika Aristoteles. Dalam hal yang terakhir ini, sekalipun Ibnu Sina telah dengan tekun mempelajari karya-karya utama Aristoteles di bidang metafisika, namun ia merasa belum dapat memahami gagasan yang ada di dalamnya. Sampai pada suatu saat Ibnu Sina menemukan sejumlah karya al-Farabi, [29] khususnya yang berjudul *Intention of Aristotele's Metaphysic.* Karya al-Farabi ini sangat berarti bagi Ibnu Sina untuk memahami makna-makna metafisika Aristoteles.

Pada perkembangan selanjutnya, reputasi Ibnu Sina sebagai ahli kedokteran semakin mendunia. Kepakarannya ini terungkap ke publik ketika Ibnu Sina mampu menyembuhkan Nuh ibn Mansur al-Samani dari penyakitnya yang sangat serius pada tahun 997 M./387 H. Atas keberhasilannya ini, sultan Dinasti Samanid menyediakan ruangan pribadi kepada Ibnu Sina di perpustakaan istana untuk mengisi dan menghabiskan seluruh waktunya di sana. Sejak saat itu, Ibnu Sina hidup dan beraktivitas

[29] Al-Farabi atau *Avennoser* (nama Latinnya) merupakan pengagas pemikiran Neoplatonisme Arab dan menjadi figur utama yang memperkenalkan pemikiran filsafat di Timur maupun Barat. Keterlibatan intensif al-Farabi dalam mengulas dan memberikan komentar-komentar terhadap sejumlah karya Aristoteles lebih mempopulerkannya sebagai filosof Aristotelian ketimbang Neo-platonik. Bahkan, karena kedekatannya dengan filsafat Aristoteles tersebut menjadikan al-Farabi dikenal banyak kalangan sebagai *al-mu'allim al-tsaniy* (mahaguru kedua setelah Aristoteles). Reputasi al-Farabi sebagai mahaguru kedua tersebut terrefleksi dari ungkapan Ibnu Sina dalam autobiografinya, bahwa "saya telah mempelajari metafisika Aristoteles dengan sangat hati-hati, namun tetap kesulitan untuk memahami maksudnya. Saya baru dapat mengerti setelah membaca karya-karya al-Farabi. Ketika itu saya baru dapat memahami metafisika Aristoteles dengan jelas. Ahmad Fu'ad al-Ahwani, *Filsafat Islam,* dalam (ed.) Sutardji Calzoum Bachri. (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), 84.

di antara koleksi ribuan buku-buku terbaik abad itu, sehingga ia mengisi penuh volume berfikirnya dengan berbagai bidang ilmu pengetahuan yang hendak ia kuasai. Beberapa tahun kemudian, Ibnu Sina menyampaikan hasil dari pengalamannya tinggal di istana Dinasti Samanid tersebut kepada Abu 'Ubaid al-Juzjani sebagai berikut: "Sekarang ini saya bukan saja mengetahui hal-hal yang sederhana seperti saat sebelumnya, tetapi telah sampai pada sesuatu keadaan yang lebih matang dan mendalam".[30]

Pada tahun 1001 M./391 H., di saat usianya yang ke-21 tahun, Ibnu Sina menyajikan sejumlah karya tulis untuk pertama kalinya, seperti *Kitab al-Majmu'* tentang matematika, *Kitab al-Hashil wa al-Mahshul* tentang variasi sains yang terdiri dari dua puluh satu jilid, serta *Kitab Birr wa Ithm* yang membahas tentang soal-soal etika.[31] Setahun kemudian, bertepatan dengan terjadinya peperangan dan kerusuhan politik di Bukhara, ayah Ibnu Sina wafat. Dalam situasi yang tidak kondusif tersebut, Ibnu Sina memutuskan untuk meninggalkan Bukhara menuju Jurjaniyah. Suatu kawasan yang di kemudian hari berkembang menjadi Ibu Kota Kerajaan Khawarizm. Di kota dari kesultanan Ali ibn Maimun al-Khawarizmi inilah Ibnu Sina kembali memperoleh banyak dukungan dan perlindungan dari para *wazir*. Misalnya, Abu al-Hasan Ahmad ibn Muhammad al-Suhailiy, seorang *wazir* yang memberikan fasilitas kepada Ibnu Sina untuk menulis *Kitab al-Tadarik li Anwa' al-Khatha' fi al-Tadbir* dan *Kitab Qiyam al-'Ardh fi Wasath al-Sama'*. Keduanya secara berurutan merupakan kitab mengenai matematika dan astronomi.[32]

Bersamaan dengan keberangkatan Ibnu Sina ke Kota Jurjaniyah, di sana sedang berlangsung acara selebrasi terhadap

[30] Albert Hourani, *A History of the Arab Peoples.* (New York: Belknap of Harvard University Press, 1991), 172.

[31] Hossein Nasr, An Introduction, 178.

[32] Ibid.

ketokohan Syaikh al-Ma'ali Qabus ibn Wushgir, sebagai seorang sultan yang pecinta ilmu pengetahuan. Pada tahun 1012 M./403 H., setelah kunjungannya terhadap guru sufi, Abu Sa'id ibn Abi al-Khair, Ibnu Sina menyempatkan diri singgah ke Kerajaan Qabus, karena mendengar kabar bahwa sultannya telah meninggal dunia. Ibnu Sina sedih dan merasa kehilangan seorang pelindung, yakni Raja al-Qabus, yang sangat diharapkannya. Segera setelah dari Kerajaan Qabus, Ibnu Sina memutuskan untuk pulang lagi ke suatu desa di Khawarizmi lalu melanjutkan perjalanannya kembali ke Jurjaniyah untuk kedua kalinya. Pada kesempatan kedua di Jurjaniyah inilah Ibnu Sina bertemu dengan pengikut setianya yang bernama Abu 'Ubaid al-Juzjani. Di saat-saat kebersamaanya dengan al-Juzjani inilah, Ibnu Sina menghasilkan kembali sejumlah karya tulis, seperti *Kitab al-Mukhtashar al-Awsath, Kitab al-Mabda' wa al-Ma'ad,* dan *Kitab al-Arsyad al-Kulliyyah.* Tiap-tiap bagian atau *chapter* dari kitab-kitab inilah yang di kemudian hari membentuk menjadi aspek-aspek penting dari *Kitab al-Najah* dan *Kitab al-Qanun fi al-Thibb.*[33]

Dua tahun kemudian, di sekitar tahun 1014 M./405 H., Ibnu Sina pergi Kota Rayyan. Di sana ia berhasil menyembuhkan penyakit istri dan putra Fakhr al-Daulah al-Dailami, serta menulis *Kitab al-Ma'ad.* Sungguhpun karya ini apabila dilihat dari segi judulnya seolah melukiskan akhir suatu kehidupan, namun bagian terpenting petualangan dari kehidupan seorang Ibnu Sina belum berakhir sampai di sini. Ibnu Sina masih terus melanjutkan perjalanannya, dimulai dari perjalanan menuju Qazwin dan berlanjut ke Hamadan. Di kota yang terakhir ini Ibnu Sina bermaksud menemui penguasa Dinasti Buwaihi,

[33] Kata *al-qanun* dalam kosa kata Arab berasal dari Bahasa Yunan (*canon*) yang berarti serangkaian prinsip-prinsip (yang digali dari pembagian Phitagoras tentang nada-nada musik). Jadi, kata *al-qanun* tersebut bukannya berarti ensiklopedi sebagaimana diterjemahkan oleh kebanyakan orang.

yaitu Syams al-Daulah.[34] Sesampainya di Hamadan, Ibnu Sina diminta untuk mengobati sultan yang kebetulan sedang jatuh sakit. Dengan keahliannya di bidang ilmu kedokteran, Ibnu Sina berhasil mengobati sultan hingga mendapatkan kesembuhannya. Reputasi Ibnu Sina sebagai seorang ahli kedokteran semakin terangkat dan mendapatkan kedudukan politis sebagai seorang *wazir* di kerajaan Dinasti Buwaihi di Hamadan. Tentu saja selama menjalankan jabatan politis tersebut Ibnu Sina selain disibukkan dengan tugas-tugas kerajaan, ia juga dihadapkan pada berbagai tekanan dan ancaman rivalitas. Akan tetapi, hingga tahun 1020 M./411 H. Ibnu Sina masih sanggup menghasilkan sejumlah karya tulis di tengah himpitan tugas maupun tekanan politis tersebut. Termasuk karya *masterpiece*-nya di bidang filsafat paripatetik, yakni *Kitab al-Syifa'*, juga tercipta dalam situasi tersebut.[35]

Pada tahun 1021 M./412 H., Syams al-Daulah meninggal dunia dan kedudukannya sebagai sultan digantikan oleh putranya yang bernama Sama' al-Daulah. Sebagaimana mendiang ayahnya, Sama' al-Daulah masih mengharapkan Ibnu Sina berkenan melanjutkan jabatannya sebagai seorang *wazir*. Akan tetapi, Ibnu Sina menolaknya, karena merasakan kejenuhan berada di dalam istana Hamadan dan bermaksud untuk bergabung dengan pemerintahan 'Ala al-Daulah di Isfahan. Tentu penolakan tersebut mendapatkan reaksi sengit dari pihak penguasa terhadap Ibnu Sina. Situasi ini lantas dimanfaatkan oleh Tajul Muluk, yang telah lama menunggu kesempatan tersebut, untuk menghancurkan karir politik Ibnu Sina. Akhirnya, Tajul Muluk berhasil memasukkan Ibnu Sina ke dalam penjara di benteng Fardjan yang lokasinya

[34] Madjid Fakhry, A History, 149.

[35] Di antara karya-karya ilmiahnya yang ada, *Kitab al-Syifa' (Book of Healing)* ini adalah karya Ibnu Sina yang terbesar setelah *Kitab al-Qanun fi al-Thibb*. Kitab yang tersebut belakangan ini merupakan karya ensiklopedis filasafat yang didasarkan pada tradisi pemikiran Aristoteles dan dimodifikasi dengan ide-ide Neoplatonik serta teologi Islam. Hitty, History, 368.

tidak jauh dari Kota Hamadan. Selama empat bulan masa tahanan, Ibnu Sina justru menghasilkan beberapa *risalah* penting, seperti *Kitab al-Hidayah, Kitab al-Qulanj,* dan *Risalah Hayy ibn Yaqzhan.*[36]

Sebelum masa penahanannya habis, Ibnu Sina memanfaatkan serangan 'Ala al-Daulah ke Kota Hamadan untuk melarikan diri dari penjara. Berkat bantuan al-Juzjani, Ibnu Sina berhasil melarikan diri hingga sampai ke Isfahan dengan selamat. Kota yang dipimpin oleh 'Ala al-Daulah tersebut merupakan pusat pengetahuan yang sangat besar pada masa itu. Di sini Ibnu Sina disambut dengan penuh kehormatan dan disediakan berbagai fasilitas yang diperlukan bagi pengembangan keilmuannya. Oleh karena itu, selama lima belas tahun tinggal dengan suasana kondusif di Kota Isfahan, Ibnu Sina mampu menghasilkan karya-karya monumentalnya, seperti *Kitab al-Najah* (yang dia tulis juga dalam Bahasa Persia dengan judul, *Danishnama-yi 'Ala'i*) sebagai persembahannya terhadap penguasa yang bijak. Selain itu, selama masa-masa produktifnya di Isfahan, Ibnu Sina juga telah mulai menyusun suatu kajian tentang filsafat Timur (*al-hikmah al-masyriqiyyah*) yang hingga wafatnya belum terselesaikan.

Sampai pada suatu ketika, suasana damai dan kondusif dalam kehidupan Ibnu Sina tersebut terusik dengan kedatangan Mahmud, putra Mahmud Ghazna, untuk menyerang Isfahan. Akibatnya, bukan hanya aktivitas keilmuan Ibnu Sina terhenti, lebih dari itu karya-karyanya juga banyak yang dimusnahkan. Kerusuhan dan peperangan yang sudah tidak terkendalikan tersebut mendorong Ibnu Sina memutuskan untuk kembali ke

---

[36] Di dalam tahanan tersebut, Ibnu Sina juga sempat mengarang beberapa *sya'ir* sarkastis, seperti:

"*dukhuliy bi al-yaqin kama tarahu # wa kullu al-syakki fi amr al-khuruj"* (kehadiranku adalah karena suatu keyakinan seperti yang engkau saksikan # dan setiap keraguan itu menyangkut awal mulanya saja). Ibnu Abi 'Ubaidillah, *'Uyun al-Anba' fi Thabaqat al-Atibba'*, Volume II. (Kairo: Wahhabiyah Press, 1881), 6.

Hamadan. Di kota inilah Ibnu Sina menghabiskan sisa hidupnya hingga menghembuskan nafas terakhirnya pada bulan Ramadhan 426 H/1037 M pada usianya yang ke-57.[37]

Meskipun kehilangan sebagian besar karya-karya monumentalnya, seperti dua puluh jilid *Kitab al-Inshaf* mengenai arbitrase filsafat Timur dan Barat,[38] serta *Lisan al-'Arab* yang terdiri dari sepuluh jilid, masih lebih dari dua ratus lima puluh buku, risalah, dan *makhthuthat* Ibnu Sina tetap *survive* hingga sekarang.[39] Karya-karya tersebut mencakup mulai dari yang sangat besar, seperti *Kitab al-Syifa'* dan *Kitab al-Qanun fi al-Thibb,* hingga risalah-risalah kecil yang memiliki beberapa halaman saja, semisal *Risalat al-Fi'l wa al-Infi'al* dan *Risalah fi Sirr al-Qadar.*

Sebagian kalangan sarjana Barat beranggapan, bahwa kebanyakan risalah-risalah Ibnu Sina tersebut mencakup masalah-masalah yang dewasa ini kerap diletakkan ke dalam lapangan filsafat sains dan agama. Namun, sebagian yang lainnya menanggapi klasifikasi tersebut tidak sepenuhnya dapat dibenarkan, karena karya-karya Ibnu Sina sesungguhnya memiliki empat bidang secara terpisah. Di antaranya Hossein Nasr menyebutkan karya-karya Ibnu Sina tersebut ada yang bersifat filosofis, religius, kosmologis, fisik, dan bahkan meliputi cerita-cerita yang bersifat metafisik maupun simbolis. Pada berbagai kategori karyanya tersebut, Ibnu Sina justru telah memberikan dasar-dasar pemikiran yang sangat kokoh.[40]

---

[37] T. J. De Boer, *The History of Philosophy in Islam,* in (trans.) Edward R. Jones, B. D. (New York: Dover Publication, 1967), 132.

[38] Menurut interpretasi Pines, yang disinyalir oleh Hossein Nasr, istilah *oriental* (Timur) sebenarnya mengacu ke Kota Bukhara, yaitu tempat kelahiran Ibnu Sina sendiri. Sedangkan *occidental* (Barat) tertuju ke Kota Baghdad, terutama yang mengarah kepada para komentator Aristoteles, seperti Abu al-Farraj dan Abdullah ibn al-Thayyib, dimana keduanya tinggal di kota tersebut. Lihat Hossein Nasr, An Introduction, 189.

[39] Penjelasan lebih lengkap mengenai bibliografi Ibnu Sina ini, lihat O. Ergin, *Ibnu Sina Bibliography.* (Istambul: Osman Yaltsin, 1956.

[40] Hossein Nasr, An Introduction, 180.

Karya-karya Ibnu Sina yang paling utama di bidang filsafat adalah *Kitab al-Syifa', Kitab al-Najah, Kitab 'Uyun al-Hikmah,* dan *Kitab al-Isyarat wa al-Tanbihat*.[41] Kitab-kitab filsafat tersebut juga masih disertai dengan sejumlah risalah-risalah kecil mengenai logika, estetika, dan berbagai tema-tema filosofis lainnya. Sedangkan karyanya yang bernuansa keagamaan meliputi beberapa komentarnya terhadap berbagai surat di dalam al-Qur'an, seperti QS. *al-Ikhlash*, QS. *al-Nas*, QS. *al-A'la*, *Risalah al-Nairuziyah,* dan risalah-risalah lainnya yang berkaitan dengan ibadah haji dan takdir.[42]

Karya kosmologi Ibnu Sina mengandung bukan hanya apa yang dewasa ini disebut-sebut sebagai ilmu pengetahuan alam (IPA, *natural science*), lebih dari itu juga meliputi prinsip-prinsip yang mendasari seluruh filsafat alam (*natural philosophy*). Bagian *thabi'iyyat* (fisika) dari *Kitab al-Syifa'* dan *Kitab al-Najah,* misalnya, sangat erat kaitannya dengan detail-detail pembahasan mengenai masalah filsafat alam atau kosmologi. Bahkan, masih terdapat pula risalah-risalah individual Ibnu Sina yang menerangkan seputar tata atau susunan alam semesta, surga, akal-akal, dan berbagai permasalahan lain yang relevan. Di antaranya mengenai metereologi, psikologi, musik, dan kedokteran yang dia tulis bukan hanya dalam *al-Qonun.* tetapi juga *al-Urjuzah fi al-Thibb,* serta sejumlah risalah tentang penyakit-penyakit individu.

---

[41] Dalam kitabnya yang tersebut paling belakang ini, beberapa ahli seperti Ahmad Fuad al-Ahwani menilai bahwa Ibnu Sina telah menyimpang dari filsafat Aristoteles dan lebih cenderung bergeser ke filsafat *Isyraqiyyah* (tasawuf). Pandangan-pandangan mistisisme Ibnu Sina juga dituangkan dalam salah satu bukunya yang hingga hari ini tidak diketahui keberadaannya. Al-Ahwani, Filsafat Islam, 85.

[42] Mengenai komentar-komentarnya terhadap beberapa surat di dalam al-Qur'an, sejatinya Ibnu Sina hanya melanjutkan usaha al-Farabi untuk merekonsiliasi filsafat dengan agama, atau keyakinan dengan penalaran. Kerja keras ini di kemudian hari dilanjutkan oleh para ahli bijak, seperti Syihabuddin al-Suhrawardi (*syaikh al-isyraq* atau master of illumination), Ali ibn Turkah al-Isfahani, Mir Damad, serta Sadr al-Din al-Syirazi atau yang lebih dikenal dengan Mulla Sadra. Lihat M. M. Syarif, *A History of Muslim Philosophy.* (Weisbaden: Otto Harrasowitz, 1966), 182.

Selain karya-karya di atas, Ibnu Sina juga memiliki *Kitab al-Hikmah al-Masyriqiyah* yang sangat distingtif bila dibanding dengan sejumlah karyanya yang lain. Dalam karyanya ini, Ibnu Sina menegaskan doktrin-doktrinnya tentang *"science of the elite ('ilm al-khawas)"*, yaitu adanya pengetahuan yang hanya bisa dicapai oleh para nabi atau orang-orang yang setara dengan mereka.

Kemudian, Ibnu Sina juga menulis *Kitab Hayy ibn Yaqdzan, Risalah fi al-Isyq,* dan *al-Isyarat wa al-Tanbihat.* Melalui karya-karya inilah para sarjana Barat di kemudian hari banyak yang menisbatkan gagasan dan pemikirannya Ibnu Sina sebagai filsafat ketimuran (*oriental phylosophy*) yang dianggap cenderung berorientasi pada hal-hal yang bersifat mistis ketimbang pada madzhab Aristoteles yang empiris. Namun demikian, sekalipun Fu'ad al-Ahwani membenarkan anggapan para sarajana Barat tersebut, dia juga menegaskan bahwa keempat kitab filsafat Ibnu Sina tersebut merupakan usaha intelektual yang sangat serius dalam mencari dan menerangkan hakikat kebenaran.[43]

Demikian, sekilas penjelasan di seputar perjalanan hidup Ibnu Sina dan karya-karyanya. Melalui uraian di atas dapat ditarik benang merah, bahwa Ibnu Sina bukan sosok ilmuwan Muslim yang hidup menjauh dari keramaian dunia, melainkan dia berkecimpung dalam berbagai segi kehidupan sosial, budaya, dan politiknya. Jabatan wazir yang pernah diembannya selama kekuasaan Syams al-Daulah di Hamadan adalah salah satu bukti ketidakbenaran anggapan sebagian kalangan yang mengklaim bahwa Ibnu Sina hidup menyendiri di "menara gading" filsafatnya. Selain itu, tempat tinggal Ibnu Sina yang bergerak dari satu kota ke kota yang lain dengan tujuan untuk mendeseminasikan karya-karyanya pada pemerintah setempat juga ikut menegaskan kesalahan anggapan sebagian kalangan tersebut.

[43] Al-Ahwani, Filsafat Islam, 89.

HUBUNGAN TUHAN DAN ALAM

Pemahaman terhadap konsepsi Ibnu Sina mengenai pola hubungan Tuhan dengan alam ada relevansinya dengan pengertian tentang istilah alam menurut sudut pandang filsafat maupun teologi. Oleh karena itu, di sini akan dijelaskan terlebih dahulu istilah alam yang digunakan di kalangan kaum teolog dan filosof.

Bagi kaum teolog, sebagaimana dikutip oleh Sirajuddin dari al-Juwaini, alam ialah segala sesuatu selain Allah SWT (*kullu wujud siwa Allah Ta'ala*), baik *jawhar* maupun *ardh.*[44] Sedangkan kaum filosof Muslim pada umumnya mendefinisikan alam sebagai kumpulan *jawhar* yang tersusun dari *maddah* (materi) dan *shurah* (bentuk) yang terdapat di bumi maupun di langit (*al-jawhar al-murakkab min al-maddah wa al-shurah min 'ardh wa sama'*).[45]

Dalam diskursus filsafat Islam, terdapat pembagian alam menjadi dua kategori. *Pertama, 'alam al-Sufla* atau *'alam al-anasir,* yaitu segala sesuatu yang terdapat pada wilayah di bawah bulan. Ibnu Sina dan Ibnu Rusyd menyebut juga alam ini sebagai *'alam al-kaun wa al-fasad* (alam menjadi dan menghancur) atau disebut juga dengan *'alam al-dunya*. *Kedua, 'alam al-'ulya* atau *'alam al-aflak,* yaitu segala sesuatu yang terdapat pada wilayah di atas bulan. Plato menyebut *'alam al-'ulya* ini sebagai *'alam al-'aql* atau *'alam al-rububiyyah.*[46]

Ketika para filosof Muslim membahas tentang Tuhan dan hubungan-Nya dengan alam, mereka dihadapkan pada dua pandangan yang dilematis. *Pertama,* mereka tidak mungkin dapat

---

[44] Abd al-Malik al-Juwaini, *Lam' al-Adillah fi Qawa'id Aqa'id Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah.* (Kairo: Dar al-Mishriyyat, 1965), 76; Sirajuddin Zar, *Konsep Penciptaan Alam dalam Pemikiran Islam, Sains, dan al-Qur'an.* (Jakarta: Rajawali Pers, 1994), 20.

[45] Abd al-Mun'im al-Hafiniy, *Al-Mu'jam al-Falsafiy.* (Beirut: Dar al-Syarqiyyah, tt.), 198; Jamil Shaliba, *Al-Mu'jam al-Falsafiy,* Jilid II. (Beirut: Dar al-Kitab al-Lubnaniy, 1973), 45.

[46] Al-Hafiniy, Al-Mu'jam, 198.

meninggalkan prinsip-prinsip yang telah menjadi doktrin Islam, bahwa Tuhan bersifat transenden, mendahului alam, Tuhan bebas dalam kehendak maupun perbuatan-Nya untuk mencipta ataupun tidak, dan alam ini adalah ciptaan-Nya.[47] Alam juga terkait dengan zaman tertentu, karena "zaman" dalam konsep agama dimulai dengan ciptaan dan berakhir dengan *fana* (kehancuran alam semesta). *Kedua,* para filosof Muslim juga tidak dapat mengabaikan begitu saja prinsip-prinsip dasar yang mereka warisi dari tradisi Helenisme,[48] bahwa Tuhan tidak terpisah dari alam, tunduk terhadap "hukum kemestian" dalam kaitannya dengan permulaan alam, perbuatan-Nya hanya "mengatur" dan "merangkai" materi pertama (*al-hayula al-ula, primordial matter*). Prinsip-prinsip ini didasarkan pada anggapan bahwa adanya materi pertama tersebut adalah sejak zaman tak bermula, kekadiman itu menyeluruh, dan zaman tidak ada awalnya.[49]

Dari dua warisan pemikiran tersebut Ibnu Sina dan para filosof Muslim yang lainnya, seperti al-Kindi, al-Farabi, al-Razi, Ibnu Thufail, dan Ibnu Rusyd terdorong untuk mereproduksi tradisi Helenisme bukan hanya agar menjadi lebih rasional, tetapi juga mampu mengintegrasikannya dengan nilai-nilai Islam. Upaya ini mereka lakukan dengan maksud berlaku adil terhadap

---

47 Oliver Leaman, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy,* dalam (terj.) M. Amin Abdullah. (Jakarta: Rajawali Pers, 1989), 35-36.

48 Helenisme berasal dari kata *hellenizen,* artinya berbahasa Yunani atau menjadikan Yunani. Ia adalah ruh kebudayaan Yunani yang pengaruhnya meluas hingga ke bangsa-bangsa bukan Yunani di sekitar Laut Tengah. Tradisi ini banyak menjiwai perubahan-perubahan di bidang kepercayaan, sosial, dan kebudayaan. Di dunia Islam sendirinya agaknya lebih banyak mewarisi metoda berfikir ilmiah dan rasionalnya yang ditransfer melalui karya-karya besar Aristoteles dan para filosof Yunani lainnya, seperti Plato dan Plotinus. William McNeil, *The Rise of the West.* (Chicago: University of Chicago Press, 1970), 254; W. W. Tran, *Hellenistic Civilization.* (New York: New American Library, 1975), 1-2. Nurcholish Madjid, *Khazanah Intelektual Islam.* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 23-24; Yunan Yusuf, *Corak Pemikiran Kalam Tafsir al-Azhar.* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1990), 7.

49 Muhammad Tsabit al-Fandi, *Allah wa al-'Alam: Al-Shilah bainahuma 'Inda Ibn Sina wa Nasibi al-Watsaniyyah wa al-Islam fiha,* dalam (terj.) Ahmad Daudy, *Segi-segi Pemikiran Falsafati dalam Islam.* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 41.

tuntutan agama maupun penalaran. Adapun motif melengkapi ajaran atau pemikiran Aristoteles merupakan penyerta terhadap maksud utama tersebut.[50]

Sebagaimana telah jamak diketahui, bahwa dalam hal membuktikan adanya Tuhan dan pola hubungan-Nya dengan alam, Aristoteles mengajukan argumen yang populer dengan sebutan argumen kosmologis atau kausalitas. Bagi Aristoteles, setiap benda yang ada di alam semesta pasti memiliki materi dan bentuk. Materi dan bentuk ini memiliki hubungan gerak yang abadi, sebab bentuk dan materi tersebut adalah kekal. Bentuk adalah penggerak bagi materi, yaitu menggerakkan potensialitas yang terdapat pada materi agar menjadi aktualitas. Menurut Aristoteles, hubungan gerak antara bentuk dan materi akan menghasilkan silsilah gerak, yaitu antara penggerak dan yang digerakkan. Rangkaian gerak ini tidak akan memiliki kesudahan manakala di dalamnya tidak terdapat penggerak yang tidak bergerak. Penggerak yang tidak bergerak ini adalah suatu keniscayaan dari segi wujudnya (*necessary being*). Dialah yang oleh Aristoteles disebut sebagai "Penggerak Pertama" atau "Sebab Pertama" yang menjadi awal dan akhir keseluruhan silsilah gerak alam semesta. Penggerak pertama inilah yang disebut oleh para pengikut Aristoteles sebagai Tuhan.[51]

Kendatipun Aristoteles telah berusaha membuktikan adanya Tuhan dengan dalil kausalitasnya dan menisbahkan peranan Tuhan kepada Penggerak Pertama dinilai para filosof Muslim masih belum memuaskan dari sudut pandang agama. Hubungan Tuhan dan alam semesta dalam pengertian yang ditawarkan Aristoteles masih belum membuktikan-Nya sebagai Pencipta alam semesta.

---

[50] Ibid.

[51] Abbas Mahmud al-Aqqad, *Al-Syaikh al-Ra'is Ibnu Sina.* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1967), 42-45; Harun Nasution, *Falsafat Agama.* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), 55-57; David Santiana, *Al-Madzahib al-Yunaniyah al-Falsafiyyah,* dalam (ed.) Muhammad Jalal Syarif. (Kairo: Dar al-Nahdlah al-'Arabiyyah li al-Thab'ah wa al-Nasyr, 1981), 68-72.

Bahkan, dalam dalil kosmologinya tersebut mengesankan bahwa Tuhan hanya sebagai Pengatur dan Perangkai materi pertama sebagai bahan baku alam semesta. Padahal, al-Qur'an dengan terang benderang menyatakan bahwa Allah SWT adalah Pencipta mutlak segala sesuatu dalam arti yang sesungguhnya.[52]

Sementara itu, Plato dan Plotinus menawarkan suatu teori yang memandang Tuhan sebagai "Yang Esa". Dari-Nya melimpah *al-'aql al-awwal* (*first mind,* akal pertama), *al-nafs al-kulliyah* (*universal soul,* jiwa alam semesta), dan *al-hayula al-ula* (*primordial matter,* materi abadi).[53] Teori inilah nantinya yang mengambil peran penting dalam bangunan kosmologi Ibnu Sina. Melalui teori ini sebagian besar filosof Muslim, tidak terkecuali Ibnu Sina, berupaya melengkapi gagasan-gagasan Helenisme dengan prinsip-prinsip Ketuhanan yang mereka pahami dari al-Qur'an maupun Hadis. Nurcholis Madjid berpendapat, bahwa harmonisasi terhadap ide-ide Plato dan Neoplatonis pada satu sisi, dan dengan doktrin Islam pada lain sisi yang dilakukan oleh para filosos Muslim tersebut dikarenakan paham kedua tokoh Yunani tersebut memberikan impresi yang kuat tentang makna-makna *tawhid* dalam ajaran Islam.[54]

Oleh karena itu, Ibnu Sina memandang bahwa alam semesta secara keseluruhannya ada bukan secara kebetulan, melainkan benar-benar diciptakan oleh Allah SWT. Atas dasar prinsip inilah Ibnu Sina menawarkan suatu teori kosmologis yang tercakup di dalamnya sisi hubungan antara Tuhan dan alam semesta. Teori ini sekaligus juga merupakan titik pangkal pemahaman Ibnu Sina yang spesifik mengenai isu-isu ketuhanan. Suatu teori yang menegaskan, bahwa sifat wujudlah yang terpenting dan menempati posisi di atas segala sifat-sifat, serta melebihi dari

[52] QS. al-Ra'du/13:16.

[53] Al-Ahwani, Filsafat Islam, 129-130.

[54] Nurcholish, Khazanah Intelektual, 24.

esensi sendiri. Ibnu Sina menegaskan, bahwa sifat wujudlah yang menyebakan setiap esensi yang terdapat di dalam akal menampakkan kenyataannya di luar akal. Singkat kata, tanpa wujud esensi menjadi tidak lah besar artinya. Wujud adalah realitas dan hakikat dari segala sesuatu. Sedangkan esensi adalah tidak lebih dari pada batas-batas wujud itu sendiri.[55]

Sampai di sini maka bisa dimengerti manakala dalam konsepsi Ibnu Sina wujud adalah lebih penting dari pada esensi, sehingga tidak mengherankan pula apabila dalam hal ini ia dikenal sebagai seorang eksistensialis. Harun Nasution menilai Ibnu Sina telah lebih dahulu memperkenalkan filsafat wujudiah (eksistensialisme) bila dibanding dengan para filosof Muslim yang lain.[56]

Pembedaan ontologis antara esensi (*mahiyah*) dan eksistensi (*wujud*) inilah yang menjadi *prototype* dalam filsafat Ibnu Sina. Kekhususan lain yang membawa Ibnu Sina pada supremasi pemikirannya tentang ketuhanan adalah pembagiannya terhadap "yang ada" (*wujud, being*) kepada *wajib* (*necessary*), *mumkin* (*contingent*), dan *mumtani'* (*impossible*).[57] Menurut Ibnu Sina, *wajib* di sini adalah sesuatu yang ada (*wujud*), jika ditetapkan tidak ada maka akan menimbulkan *muhal*. Sedangkan *mumkin* (yang adanya bersifat *jaiz,* yakni bisa ada dan bisa tidak ada) ialah sesuatu, jika ditetapkan tidak ada atau ada maka tidak akan menimbulkan *muhal*. Singkat kata, *wajib* adalah yang mesti adanya, sedangkan *mumkin* ialah yang tidak ada kepastian, baik dari segi adanya maupun tidak adanya.[58] Dalam bahasa yang

---

[55] Ibnu Sina, *Al-Najah fi al-Hikmah al-Manthiqiyyah wa al-Thabi'iyyah wa al-Ilahiyyah.* (Kairo: Al-Babi al-Halabi, 1938), 224; Ibnu Sina, *Al-Syifa',* dalam (ed.) G. C. Anawati and Sayyed Zayed, Vol. I. (Kairo: Al-Hai'ah al-'Ammah li Syu'un al-Muhtabi al-Amiriyyah, 1960), 30-31.

[56] Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*. (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), 39.

[57] Ibnu Sina, Al-Syifa', 35.

[58] Ibnu Sina, Al-Najah, 224-225.

berbeda, Ibnu Sina mengartikan *mumtani'* sebagai sesuatu yang tidak mungkin ada atau pasti tidak ada. Sedangkan *wajib* adalah sesuatu yang *mustahil* tidak ada, atau tidak dapat diandaikan tidak ada. Adapun *mumkin* adalah sesuatu yang tidak dapat diwajibkan dan dimustahilkan ada atau tidak adanya.[59]

Jika dalam metafisika Aristoteles Tuhan disebut sebagai Yang Pertama Ada (*al-Maujud al-Awwal, First Existence*) dan merupakan Penggerak Pertama (*al-Muharrik al-Awwal*), maka dalam konsepsi Ibnu Sina *al-Wajib al-Wujud* itulah Allah SWT. Di sini Ibnu Sina mencukupkan dengan menyebut-Nya sebagai *al-Wajib*.[60] Dengan demikian, jelas dalam konsepsi Ibnu Sina, bahwa Tuhan bukan sesuatu yang tidak ada (*ma'dum*) dan bukan pula dapat diperkirakan tidak ada, karena konklusi berfikir seperti ini adalah kemustahilan.

Ibnu Sina juga menegaskan, bahwa hanya di dalam *Wajib al-Wujud* esensi dan eksistensi merupakan kesatuan yang tidak terpisahkan. Sedangkan pada yang selain-Nya, eksistensi merupakan aksiden yang ditambahkan pada esensinya.[61] Jadi, apabila *Wajib al-Wujud* itu adalah Tuhan, maka hanya Dia yang memiliki *wujud* tunggal secara absolut. Di sini esensi (hakikat) Tuhan identik dengan eksistensi-Nya. Sedangkan segala *wujud* selain Tuhan mempunyai kodrat yang mendua. Artinya, tidak ada sesuatu apapun di alam semesta ini dimana eksistensi identik dengan esensinya. Dalam artian, *wujud* Tuhan

---

[59] Ibnu Sina, Al-Syifa', 35-36.

[60] Untuk menghindari salah penafsiran, maka di sini kata *wajib* harus dipahami tidak berarti sebagaimana pengertian yang ada dalam Bahasa Indonesia "harus". Akan tetapi, kata *wajib* di sini lebih tepat diartikan "pasti" atau "tidak bisa tidak". Misalnya, pernyataan bahwa "Allah wajib ada" tidak harus diartikan "ada yang mewajibkan Allah harus ada", sebaliknya bisa dinyatakan "tidak bisa tidak Allah pasti ada". Demikian juga kata *wujud* yang dalam bahasa Indonesia hampir semakna dengan arti "rupa" atau "bentuk", maka yang dimaksud dengan istilah tersebut di sini ialah "ada" sesuai dengan arti kata dalam bahasa sumbernya, yakni Bahasa Arab.

[61] Ibnu Sina, Al-Syifa', 43-44.

merupakan keniscayaan, sedangkan segala sesuatu yang lain hanya merupakan kemungkinan belaka. Dengan demikian, apabila diasumsikan bahwa Tuhan tidak ada, maka pasti akan menimbulkan pertentangan di dalam logika maupun kenyataan, karena konskuensi logisnya adalah segala sesuatu yang lain dapat dipastikan tidak akan pernah ada.

Sekalipun Ibnu Sina telah menetapkan *wujud* Tuhan sebagai "Yang pasti ada" (*Wajib al-Wujud*), dia masih membedakan *wajib al-wujud* ke dalam dua kategori. *Pertama, wajib al-wujud* yang keniscayaan adanya disebabkan oleh *dzat*-nya sendiri (*wajib al-wujud bidzatihi*). *Wujud* dalam kategori inilah apabila diandaikan tidak ada maka akan terkena hukum *muhal*, karena sesuatu yang niscaya adanya disebabkan oleh esensinya sendiri adalah mustahil tidak ada. *Kedua, wajib al-wujud* yang keniscayaan adanya disebabkan oleh sesuatu yang lain (*wajib al-wujud lighoirihi*). Artinya, ia niscaya ada setelah memenuhi syarat-syarat yang menentukan adanya. Misalnya, Ibnu Sina mengislustrasikan, bahwa empat adalah niscaya adanya bukan karena *dzat*, namun pada saat ada penjumlahan, pengurangan, pengalian, ataupun pembagian bilangan yang menghasilkan empat. Begitu pula kebakaran itu niscaya adanya bukan karena *dzat*, tetapi pada waktu terjadinya sentuhan atau pertemuan antara kekuatan aktif dan pasif pada *tabiat*-nya masing-masing, yaitu antara yang membakar dengan yang dibakar.[62]

Dengan adanya pembagian *wajib al-wujud* menjadi dua pengertian tersebut, maka dalam konsepsi Ibnu Sina terdapat tiga penggolongan lagi terhadap *wujud* berdasarkan *dzat*-nya. Ketiga kategori *wujud* itu adalah *wajib al-wujud bidzatihi* (sesuatu yang keniscayaan adanya disebabkan oleh dirinya sendiri), *wajib al-wujud lighoirihi* (sesuatu yang keniscayaan adanya disebabkan oleh yang lain), dan *mumkin al-wujud* (sesuatu yang bisa ada dan

[62] Ibnu Sina, Al-Najah, 225.

bisa tidak ada). Sedangkan sesuatu yang tidak mungkin ada atau niscaya tidak ada (*mumtani' al-wujud*), karena pada esensinya tidak mungkin ada, maka pada *wujud* yang sebenarnya ia pun menjadi tidak pernah ada, baik di dalam akal maupun kenyataan.[63]

Kemudian, mengenai *mumkin al-wujud* atau *mumkinat,* Ibnu Sina juga membaginya menjadi dua bagian. *Pertama,* sesuatu yang bersifat mungkin dengan sendirinya (*mumkin bidzatih*). Wujud ini sekalipun bersifat mungkin, ia menerima kualitas sebagai *wajib al-wujud* dari Sebab Pertama (Tuhan). Atas dasar itu ia menjadi bersifat wajib dari segi sebab adanya, sehingga disebut juga dengan *wajib al-wujud lighairih.* Wujud ini berupa substansi-substansi immateri (*mujarradat*), berupa akal-akal atau substansi malaikat. *Kedua,* sesuatu yang bersifat mungkin semata (*mumkin mahdh*), yaitu berupa jisim-jisim yang terdapat di bawah bulan dan di atas bumi, atau benda-benda fisik yang terdapat pada *'alam al-kaun wa al-fasad,* yakni alam dunia.[64] Pembagian-pembagian wujud inilah nantinya yang akan mengisi konstruksi teori emanasi Ibnu Sina.

Kategori pertama dari *mumkin al-wujud* tersebut merupakan akibat (*ma'lul*) abadi dari sebab ('*illah*) adanya Pencipta yang *azaliy* sebagai *Wajib al-Wujud bi Dzatih*. Oleh karena itu, *mumkin al-wujud* tersebut juga harus menjadi selalu ada dan *azaliy*. Sedangkan wujud mungkin kategori yang kedua dengan sendirinya mengandung prinsip-prinsip temporalitas (*non eternity*) dan konsekuensinya ia pun memiliki permulaan dan akhiran.

Pembagian terhadap segala yang ada oleh Ibnu Sina menjadi *wajib* dan *mumkin* di atas sebagai dalil pembuktian mengandung implikasi pemahaman bahwa: (1) adanya Tuhan sebagai *al-Wajib* merupakan sebab kebutuhan bagi adanya alam semesta yang bersifat *mumkin;* dan (2) bahwa yang bersifat *mumkin* tersebut selalu memerlukan kepada yang *wajib.* Hubungan kausalitas yang

[63] Muhammad Abduh, *Risalah al-Tawhid.* (Kairo: Dar al-Manar, 1366 H.), 26.

[64] Hossein Nasr, An Introduction, 199.

timbul dari pembedaan antara *wajib* dan *mumkin* ini, menurut Ibnu Sina, tidak mungkin dapat terus bersambung tanpa akhir (*la nihayah*). Hubungan kausalitas tersebut harus dipahami mesti berhenti pada Wujud Pertama yang tidak bersebab, yakni suatu wujud yang kepastian adanya disebabkan oleh dzatnya sendiri (*wajib al-wujud bidzatih*), alias Tuhan itu sendiri.[65]

Dalil kosmologis ini terlihat dengan terang benderang dalam penjelasan Ibnu Sina, bahwa segala sesuatu itu pada dasarnya ada dua jenis, yaitu *wajib* dan *mumkin*. Pengandaiannya adalah sebagai berikut:

1. Manakala ia bersifat *wajib* maka dapat dipastikan adalah *wajib al-wujud*. Segala hal yang bersifat *mumkinat*, apakah ia akan berakhir ataukah tidak merupakan salah di antara kemungkinan berikut: *wajib al-wujud bidzatih* ataukah *mumkin al-wujud;*
2. Apabila ia merupakan *wajib al-wujud bidzatih* sedangkan yang satunya adalah *mumkin al-wujud,* maka yang *wajib al-wujud bidzatih* tadi tersusun dari berbagai *mumkin al-wujud*. Hal ini jelas tidak mungkin terjadi, karena saling bertentangan.
3. Sedangkan jika ia *mumkin al-wujud bidzatih,* maka jumlah semua yang mungkin itu bagi wujudnya senantiasa memerlukan kepada (pemberi) wujud yang juga berkemungkinan ada di dalam atau di luar. Apabila dia "ada" di dalam wujud *mumkinant* tersebut, maka salah satu di antaranya pasti *wajib al-wujud* dan yang lainnya adalah *mumkin al-wujud*. Pengandaian ini juga pasti berlawanan.
4. Apabila pemberi wujud tersebut adalah *mumkin al-wujud,* sedangkan dia sendiri adalah sebab bagi semua wujud yang mungkin, dan sebab semua yang mungkin itu pasti merupakan sebab bagi wujud bagian-bagiannya, juga sebab bagi wujud

[65] Ibnu Sina, Al-Najah, 234; Al-Syifa', 37-42.

dirinya sendiri, maka niscaya ia merupakan *wajib al-wujud.* Dari sudut pandang ini pun juga pasti berlawanan.

Lantas, agar tidak terjerumus dalam lingkaran kausalitas yang tidak berakhir, maka harus dipahami bahwa "Pemberi" wujud tersebut berada di luar segala yang *mumkin,* sehingga Dia tidak dapat dikatakan sebagai sebab yang *mumkin.* Jika saja semua *mumkinat* ini dapat dikumpulkan, maka niscaya sebab itu terletak di luarnya. Pemberi wujud ini tidak lain adalah *wajib al-wujud bidzatih.*

Dengan demikian, harus dipahami bahwa setiap yang mungkin niscaya wujudnya berakhir pada sebab yang tidak bersebab, yakni *wajib al-wujud bidzatih.* Tidak akan pernah terjadi bagi setiap wujud yang *mumkin,* adanya sebab yang *mumkin* tanpa akhir.[66]

Selanjutnya, untuk mengukuhkan argumentasinya tentang sebab mutlak tersebut, Ibnu Sina menetapkan adanya sifat-sifat positif bagi *wajib al-wujud bidzatih.* Misalnya, sifat yang paling utama adalah *al-Wahid* (Maha Esa). Selain sifat positif tersebut, Ibnu Sina juga menyebutkan sifat-sifat negatif yang mustahil bagi *wajib al-wujud bidzatih,* seperti ber-*mahiyah* dan ber-*kaifiyah* (dapat diperkirakan apa dan bagaimana-Nya), ber-*kammiyah* (berbilang), bertempat, bersekutu, dan berlawanan.[67]

Selain itu, menurut Ibnu Sina, *wajib al-wujud bidzatih* adalah *tamm al-wujud* (eksistensi yang sempurna), bahkan *fauqa al-tamm* (maha sempurna). Dia adalah *khair al-mahdh* (kebaikan murni), karena keberadaan-Nya bersifat kebaikan semata. Dia juga merupakan *al-haqq* (kebenaran), karena keyakinan akan wujud-Nya adalah benar. Tidak ada kebenaran melainkan Dia yang berhak diyakini adanya dengan benar.[68]

---

66 Ibnu Sina, Al-Najah, 233-234.

67 Ibid., 230.

68 Ibid., 229; Al-Syifa', 355.

Wajib al-wujud bidzatih adalah *'aql al-mahdh* (akal murni), karena Dzat-Nya tidak berkaitan dengan materi dalam bentuk apapun. Dia juga merupakan *ma'qul mahdh* (Dzat yang dapat diterima akal semata). Dzat-Nya adalah *'aql, 'aqil,* dan *ma'qul.* Dia mengerti segala sesuatu yang khusus maupun umum. Tidak ada suatu apapun walau sekecil atom di lagit dan bumi yang terlepas dari pengetahuan-Nya. Semua itu merupakan keajaiban yang penggambarannya membutuhkan kecerdasan tersendiri dalam berfikir.

Demikianlah bagaimana Ibnu Sina berusaha membuktikan adanya Tuhan dan menjelaskan pola hubungan-Nya dengan alam semesta. Dengan dalil-dalil ontologis tersebut, Ibnu Sina juga bermaksud melengkapi penalaran Aristoteles yang dinilai belum memenuhi prinsip-prinsip dasar sebagaimana terkandung dalam ajaran Islam mengenai pola hubungan Tuhan dengan alam semesta. Oleh karena itu, dengan maksud menyatakan bahwa alam ini senantiasa berhajat kepada Allah SWT, Ibnu Sina menghubungkan keduanya dalam suatu ikatan yang kuat, yaitu ikatan kausalitas yang dikemas dalam gagasan tentang pembedaan antara *wajib* dan *mumkin*.

Dengan argumen-argumen ontologis tersebut, Ibnu Sina merasa telah menyenangkan madzhab filsafat. Ibnu Sina meyakini telah berhasil menetapkan atribut-atribut kepada *wajib al-wujud* sebagaimana Aristoteles juga mengesahkan-nya pada "Penggerak Pertama". Atribut-atribut dimaksud adalah keesaan, akal murni, kabaikan murni, kebenaran azali, abadi, dan seterusnya. Manakala atribut-atribut tersebut tidak dipahami ada pada-Nya, maka *wajib al-wujud* bisa disalahpersepsi sebagai akibat (*ma'lul*) dari sebab adanya wujud-wujud yang lain. Dengan begitu, Dia bisa dianggap pula sebagai bukan lagi *wajib al-wujud bidzatih.*

Bermodalkan argumen-argumen tersebut, Ibnu Sina juga beranggapan telah berlaku adil terhadap agamanya, karen telah mengkaitkan Tuhan dengan alam dalam suatu ikatan kausalitas. Ikatan ini dipandang dapat membawa pada suatu konklusi bahwa alam semesta ini tidak lain merupakan ciptaan Tuhan. Wujud alam ini dapat dimengerti berkaitan dengan wujud Tuhan, bahkan senantiasa berhajat kepada-Nya, karena alam semesta bukan merupakan *wajib al-wujud bidzatih.* Lebih dari itu, bagi Ibnu Sina, alam semesta bukan hanya berhajat terhadap *wajib al-wujud bidzatih,* tetapi antara keduanya (*wajib* dan *mumkin*) dengan sendirinya secara ontologis mutlak berbeda.

Apabila dua konsep wujud semacam itu secara bersama-sama mengada dalam sesuatu, maka Ibnu Sina menggambarkan hubungan timbal-balik di antara keduanya sebagai suatu kejadian. Artinya, mereka bersama-sama meskipun masing-masing mewujud secara terpisah. Dengan demikian, kendatipun alam ini bisa dipandang kadim, kekadimannya semata-mata karena keikutsertaannya terhadap wujud Tuhan yang *azaliy.* Sedangkan secara substantif alam tetap *huduts* sebagai ciptaan, sehingga tidak bisa disamakan kedudukannya dengan Tuhan sebagai *wajib al-wujud bidzatih.* Jadi, kalaupun alam ini dianggap kekal, maka kekekalannya semata-mata hanya bisa dimengerti disebabkan oleh kekadiman Allah SWT sejak *azaliy.*

PROSES PENCIPTAAN ALAM

Masalah paling mendasar yang dihadapi oleh para filosof Muslim, seperti disinyalir oleh Qadir,[69] adalah doktrin monoteisme atau *tawhid* (paham kemahaesaan Tuhan). Doktrin ini menyatakan, bahwa Allah SWT, Pencipta alam semesta, adalah tidak berawal (*azaliy*), kekal (*qadim*), tidak berakhir (*baqa'*), dan

[69] C. A. Qadir, *Philosophy and Science in the Islamic World.* (London: Routledge, 1991), 74.

tidak ada yang dapat menyamai-Nya dalam kodrat maupun sifat-sifat-Nya. Lebih lanjut, Qadir juga menyatakan, bahwa semua filosof Muslim, mulai dari al-Kindi hingga Muhammad Iqbal meletakkan monoteisme sebagai doktrin sentral dalam pemikiran mereka. Bahkan, tidak dapat diingkari lagi bahwa monotesime tersebut diilhami oleh al-Qur'an sehingga menjadi doktrin Islam yang sangat spesifik.[70]

Sehubungan dengan sangat pentingnya keberadaan doktrin monoteisme tersebut dalam ajaran Islam, Harun Nasution menjelaskan bahwa ulama' dari kalangan *mutakallimun* maupun kaum filosof dan sufi berupaya memurnikan paham kemahaesaan Tuhan dengan semurni-murninya. Misalnya, kaum Mu'tazilah dalam usahanya memurnikan *tawhid* menawarkan konsep peniadaan sifat-sifat (*nafy al-shifat*).[71] Kaum sufi menjaga

---

[70] Dalam sejarah pemikiran Islam, terdapat sejumlah perbedaan mengenai makna *qadim* atau *azaliy.* Bagi kaum teolog, seperti dikemukakan oleh Ibnu Rusyd, *qadim* berarti yang tidak memiliki sebab bagi wujudnya (*ma la 'illata li wujudih*), yaitu Pencipta itu sendiri. Artinya, yang *qadim* bagi kaum teolog di sini hanya Pencipta. Oleh karena itu, keyakinan yang mereka pegang teguh ialah tidak ada yang *qadim* selain Allah SWT (*la ilaha illa Allah*) dan paham tentang berbilangnya yang *qadim* (*ta'addud al-qudama'*) sangat mereka tentang.

Adapun dalam pemahaman kaum filosof Muslim, *qadim* berarti sesuatu yang diciptakan secara terus menerus (*ma huwa fi al-huduts al-daim*), yaitu sesuatu yang tidak memiliki permulaan di dalam waktu. Selain itu, kaum filosof Muslim juga membedakan antara kekadiman Tuhan dengan kekadiman alam. Kekadiman Tuhan berarti tidak diciptakan dan Dzat-Nya lebih dulu dari pada alam. Kekadiman Tuhan disini mereka istilahkan dengan *taqaddum dzatiy,* sedangkan kekadiman alam mereka sebut *taqaddum zamaniy.* Disebut demikian, karena kekadiman alam hanya dari segi zaman penciptaannya saja, tidak sampai pada dzatnya. Dengan demikian, sungguhpun alam ini dipandang *qadim*, ia tetap tidak sama dengan Tuhan sebagai Penciptanya. Dari segi dzatnya, alam ini adalah baru dan diciptakan oleh Tuhan sejak *azaliy,* sehingga para filosof pun menyebutnya juga sebagai *muhdats azaliy.* Abu al-Walid Muhammad Ibnu Rusyd, *Tahafut al-Tahafut,* dalam (ed.) Sulaiman Dunya. (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1968), 214-222; Muhammad Yusuf Musa, *Bain al-Din wa al-Falsafah fi Ra'yi Ibni Rusyd wa Falsafah 'Ashr al-Wasith.* (Beirut: Al-'Ashr al-Hadits, 1988), 198-199; Harus Nasution, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran.* (Bandung: Mizan, 1996), 47.

[71] Golongan Mu'tazilah menawarkan konsep *nafy al-shifat* dikarenakan kalau Tuhan dipahami memiliki sifat maka akan menimbulkan pengertian bahwa Tuhan tersusun dari unsur dzat dan sifat. Hal ini didasarkan pada pemahaman kaum *muhadditsun,* bahwa sifat mereka artikan sebagai sesuatu yang melekat pada sesuatu yang lain. Jadi, apabila dikatakan bahwa Tuhan memiliki banyak sifat, maka mengandung pengertian adanya banyak unsur

kemurnian paham *tawhid* dengan meniadakan semua *wujud* selain Tuhan.[72] Adapun kaum filosof, seperti al-Farabi dan Ibnu Sina, memperkenalkan paham emanasi atau *al-faidh*.

Sebagaimana al-Farabi, melalui konsep emanasi tersebut, Ibnu Sina juga bermaksud meniadakan adanya arti banyak pada diri Tuhan. Menurut Ibnu Sina, Tuhan tidak bisa dipahami secara langsung menciptakan materi alam semesta yang tidak terhingga jumlah unsur-unsurnya. Jika dipahami bahwa Tuhan berhubungan langsung dengan materi alam semesta yang plural tersebut, maka akan menimbulkan impresi adanya kejamakan pada diri-Nya. Agar citra kemahaesaan Tuhan tetap terjaga, maka harus dimengerti bahwa alam semesta yang tersusun dari banyak unsur diciptakan Allah SWT secara emanasi. Artinya, Allah SWT melimpahkan *wujud* alam semesta secara tidak langsung.

Berdasarkan kaidah tersebut, Ibnu Sina menegaskan keniscayaan adanya "perantara" berupa akal-akal immaterial (*al-'uqul al-mufarriqah*) antara Tuhan Yang Maha Esa dengan alam semesta yang beraneka ragam. Pandangan ini dimaksudkan agar hal-hal yang berbilang tersebut dapat melimpah, khususnya yang berkaitan dengan jisim-jisim dan materi-materi. Allah

yang melekat pada dzat-Nya. Dengan begitu, Tuhan dipersepsi sebagai tersusun dari banyak unsur. Paham seperti ini, menurut kaum Mu'tazilah, bisa merusak kemurnian paham *tawhid*. Oleh karena itu, bagi kaum Mu'tazilah, kata-kata *al-Rahman, al-Rahim, al-Salam, al-'Alim,* dan seterusnya, bukan merupakan sifat-sifat yang melekat pada dzat-Nya, melainkan merupakan esensi atau dzat Tuhan itu sendiri. Artinya, sifat-sifat tersebut tidak dipahami sebagai wujud tersendiri di luar dzat Tuhan. Harun Nasution, Islam Rasional, 43.

[72] Bagi kaum sufi, kemurnian paham *tawhid* mengandung arti, bahwa hanya Tuhan yang memiliki *wujud*. Semua yang selain Tuhan dipandang sebagai bayangan-Nya semata. Pada dasarnya, semua ciptaan (*makhluq*) tidak memiliki *wujud* yang hakiki. Manakala dipahami bahwa semua *wujud* itu memiliki sifat hakiki di samping Tuhan, maka dapat merusak citra kemahaesaan-Nya. Oleh karena itu, pada umumnya kaum sufi berpendapat, bahwa tidak ada yang bermaujud kecuali hanya Allah SWT (*la maujuda illa Allah*). Pada hakikatnya, semua *wujud* selain Allah SWT adalah tidak ada. Pandangan inilah yang di kemudian hari membawa pada paham kesatuan *wujud* (*wahdat al-wujud*) yang diperkenalkan oleh Ibnu 'Arabi, bahwa bayangan senantiasa bergantung keberadaannya pada *wujud* yang sebenarnya. Ibid., 43.

SWT merupakan akal murni (*'aql mahdh*), sehingga tidak mungkin melimpah dari-Nya beraneka *wujud* yang berjisim dan bermateri.[73]

Dalil emanasi ini, sebagaimana ditegaskan oleh al-Farabi da Ibnu Sina, terjadi melalui *tafakkur* atau *ta'aqqul* Tuhan terhadap dzat-Nya yang merupakan prinsip dari keteraturaturan dan kebaikan bagi alam *maujud*.[74] Dengan kata lain, melalui aktivitas *tafakkur* yang berlangsung sejak *azaliy* tersebut, maka sesungguhnya Tuhan sendirilah yang memberikan sifat kekal terhadap alam semesta. Memperkuat pendapat ini, menurut Sayyed Zayid yang dikutip oleh Harun Nasution, *tafakkur* itu adalah ilmu Allah SWT tentang diri-Nya dan ilmu itu merupakan qudrah-Nya yang mampu menciptakan segala sesuatu. Kemudian, agar sesuatu itu tercipta, maka cukup bagi Tuhan hanya dengan mengetahuinya.[75]

Apabila dilihat dari sisi ini agaknya baik Ibnu Sina maupun al-Farabi telah terpengaruh oleh warisan pemikiran para Neo-Platonis, yang beranggapan bahwa alam terjadi karena pancaran dari Yang Maha Esa (*The One*). Pancaran tersebut diilustrasikan oleh Plotinus seperti matahari memancarkan sinarnya bukan sebagai kehendaknya, tetapi karena esensinya. Demikian pula dari Yang Satu memancarlah alam semesta dengan sendirinya tanpa mengurangi dzat-Nya. Namun, dengan teori ini Ibnu Sina mengalami kesulitan untuk mengembangkan kaidah emanasinya, bahwa "dari Yang Satu hanya satu yang melimpah". Selain itu, dia juga mengalami kesulitan dalam menafsirkan adanya "pergandaan"

---

[73] Konsep "perantara" ini tidak harus diartikan dengan adanya "kekurangan" pada dzat Tuhan sebagai pencipta dan pembuat, karena segala yang melimpah dari-Nya merupakan sebab pertama dari segala sebab (*'illat al-'ilal*). Ibnu Sina, al-Syifa', 402-404; M. Yusuf Musa, *Al-Ilahiyyat bain Ibn Sina wa Ibn Rusyd*, dalam Daudy, Segi-segi, 28.

[74] Al-Farabi, *Al-Da'awi al-Qalbiyah.* (Haidarabat: Dar al-Ma'arif al-Utsmaniyah, 1349 H.), 3-4. Ibnu Sina, Al-Syifa', 403.

[75] Harun, Rasional, 44.

di alam wujud ini dan bagaimana keluarnya yang beraneka ragam tersebut dari Yang Maha Esa.[76]

Dari sinilah lantas Ibnu Sina mengupayakan jalan pemecahannya melalui sinergitas madzhab Plotinus dengan prinsip-prinsip penciptaan di dalam ajaran Islam. Jalan ini ditempuh Ibnu Sina bukan hanya untuk membantu Plotinus keluar dari problematika kosmologinya, namun agar hubungan Tuhan dan alam tidak berakhir pada pemahaman aktifnya benda yang memancar dan stagnasi sumbernya.[77] Dalam perspektif Plotinus, alam semesta dianalogikan dengan cahaya dan Tuhan sebagai mataharinya. Cahaya bukanlah matahari, juga bukan selain dari matahari. Matahari sebagai dzat bersifat pasif dan cahaya yang memancar darinya terjadi secara otomatis. Formulasi pemahaman seperti ini, sebagaimana dinyatakan oleh Hossein Nasr, belum memberikan kesan *tawhid* di mata Ibnu Sina.[78]

Oleh karena itu, al-Farabi dan Ibnu Sina sama-sama menawarkan suatu kaidah yang mereka gali dari Plotinus, bahwa "dari Yang Satu hanya dapat keluar yang satu pula". Artinya, yang melimpah dari dzat Tuhan mestilah hanya satu.[79] Namun, al-Farabi dan Ibnu Sina berbeda pendapat mengenai terjadinya pergandaan alam semesta setelah melimpahnya "yang satu" (akal pertama) dari Yang Satu (Tuhan). Menurut al-Farabi, melalui akal pertama tersebut terjadilah pergandaan secara dua-dua (*itsnainiyah*). Sedangkan Ibnu Sina bukan perlimpahan secara dua-dua, melainkan tiga-tiga (*tsulutsiyah*).[80] Perbedaan formulasi ini, menurut Hossein Nasr, dipengaruhi oleh pemahaman ontologis mereka masing-masing.[81]

---

76 Al-Ahwani, Filsafat, 148-149.

77 Ibid., 142-143.

78 Hossein Nasr, An Introduction, 202.

79 Ibnu Sina, Al-Najah, 229; Al-Syifa, 405; Muhammad 'Athif al-'Iraqiy, *Al-Manhaj al-Naqdi fi Falsafah Ibn Rusyd.* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1980), 219.

80 Ibnu Sina, Al-Syifa', 406.

81 Hossein Nasr, An Introduction, 202.

Dalam menjelaskan wujud Tuhan dan hubungan-Nya dengan alam, konsepsi al-Farabi tidak serumit tidak serumit dan seluas yang dikembangkan oleh Ibnu Sina. Dengan mempertemukan dalil eksistensi Aristoteles dan konsep "Yang Satu"-nya al-Kindi,[82] al-Farabi berpendapat bahwa Allah SWT adalah *al-Maujud al-Awwal* (Eksis Pertama). Dia adalah "Sumber Pertama" atau "Sebab Pertama" bagi keberadaan seluruh alam semesta.[83] Sedangkan Ibnu Sina membagi segala yang ada menjadi *wajib al-wujud bidzatih, wajib al-wujud lighairih, mumkin al-wujud,* dan *mumtani' al-wujud*. Namun, karena wujud yang terakhir disebut pada hakikatnya tidak ada, maka pembagian tersebut cukup dengan tiga wujud sebelumnya.

Atas dasar pemahaman tersebut, maka menurut al-Farabi, *tafakkur* Allah SWT tentang dzat-Nya melimpah lah yang terbilang pertama, yaitu *al-'aql al-awwal*. Apabila Allah SWT adalah Wujud Pertama (*al-Maujud al-Awwal*), maka akal pertama merupakan wujud kedua (*al-maujud al-tsaniy*). Sebagai wujud kedua, tentu ia tidak hanya memiliki satu obyek *tafakkur,* tetapi dua obyek, yaitu Tuhan dan dirinya sendiri.[84]

---

[82] Bagi al-Kindi, Allah SWT adalah *al-Wahid al-Haqq* (Satu yang Hakiki). Pengertian satunya Tuhan berbeda dengan "satu" dalam konsep matematika atau ilmu-ilmu alam. "Satu" dalam matematika hanya bersifat *majaziy,* sedangkan bagi-Nya ialah satu menurut pengertian substansi, yang tidak menimbulkan pengertian banyak karena dijumlahkan dan dikalikan, tidak akan berkurang karena pembagian maupun pengurangan. Satu dalam pengertian ini bukan disebabkan oleh substansinya sendiri maupun hal ihwal di luar substansinya; tidak bertempat dan tidak pula berwaktu; tidak membawa dan tidak dibawa; bukan suatu keseluruhan, serta bukan pula suatu bagian. Oleh karena itu, dalam konsepsi al-Kindi, Tuhan tidak memiliki hakikat dalam arti *aniah* maupun *mahiah.* Tidak *aniah*, karena Tuhan bukan dalam kategori benda-benda yang terdapat di alam (bahkan Dia adalah Pencipta alam), serta Dia tidak tersusun dari materi dan bentuk. Tuhan juga tidak *mahiah,* karena bukan merupakan *genus* maupun *species.* Tegasnya, Tuhan hanya satu dan tidak ada yang serupa dengan-Nya. Tuhan adalah Yang Benar Pertama (*al-Haqq al-Awwal*) dan Yang Benar Tunggal (*al-Haqq al-Wahid*). Dia semata-mata satu, karena hanya Dia lah Yang Satu. Selain dari Tuhan semuanya mengandung arti banyak. Al-Ahwani, Filsafat, 131; Harun Nasution, Falsafat dan Mistisisme, 16.

[83] Al-Farabi, *Ara Ahl al-Madinah al-Fadhilah.* (Mesir: Maktabah Muhammad 'Aliy Shabi wa Auladah, tt.), 25.

[84] Eksistensi kedua (*al-'aql al-tsaniy*) dan akal-akal di bawahnya merupakan substansi yang

Akal pertama ber-*tafakkur* (sebagai *qudrah*-nya) tentang dzat Tuhan meng-hasilkan akal kedua dan ber-*tafakkur* tentang dzatnya sendiri menghasilkan langit pertama. Akal kedua juga melalui *tafakkur* terhadap dzat Tuhan menghasilkan akal ketiga dan ber-*tafakkur* tentang dzatnya sendiri menghasilkan alam bintang. Demikian seterusnya dari akal ketiga sampai akal kesepuluh juga ber-*tafakkur* terhadap dzat Tuhan dan dzatnya masing-masing. Ber-*tafakkur* terhadap dzat Tuhan menghasilkan akal-akal, sedangkan ber-*tafakkur* tentang dzat masing-masing menghasilkan planet-planet.

Akal ketiga menghasilkan akal keempat dan saturnus. Akal keempat menghasilkan akal kelima dan yupiter. Akal kelima menghasilkan keenam dan mars. Akal keenam menghasilkan akal ketujuh dan matahari. Akal ketujuh menghasilkan akal kedelapan dan venus. Akal kedelapan menghasilkan akal kesembilan dan mercurius. Akal kesembilan menghasilkan akal kesepuluh dan bulan. Sedangkan akal kesepuluh tidak lagi menghasilkan akal, tetapi yang dihasilkan adalah bumi.[85]

Dalam batas-batas tertentu, sekalipun Ibnu Sina mengikuti konsepsi Plotinus dan al-Farabi, namun teori emanasinya menunjukkan adanya *stereotype.* Konsepsi Ibnu Sina mengenai asal-usul alam semesta sangat erat kaitannya dengan dalil-dalil ontologisnya yang spesifik. Oleh karena itu, sebagai implikasi dari pandangan ontologisnya tersebut Ibnu Sina menawarkan tiga prinsip manifestasi kosmos sebagai berikut:

1. Pembagian *wujud* kepada *wajib* (*necessary*) dan *mumkin* (*contingent*).[86]

tidak berjisim dan tidak pula berada di dalam materi. Dia dapat mengerti dzatnya sendiri dan mengerti pula terhadap dzat Tuhan. Ibid., 24.

[85] Ibid.

[86] Ibnu Sina, Al-Najah, 224-225.

2. Dari "Yang Satu" hanya satu yang melimpah (*ex uno non fit nisi unum*).[87]
3. *Tafakkur* Tuhan merupakan sebab bagi adanya segala sesuatu.[88]

Akal pertama adalah *mumkin* (*contingent*) dari segi dzatnya dan *wajib* (*necessary*) karena merupakan limpahan dari *wajib al-wujud bidzatih* atau "Sebab dari segala sebab" (*'Illat al-'ilal*), yakni Tuhan. Akan tetapi, karena akal pertama ini bersifat *mumkin bidzatih,* maka dialah yang menghasilkan keragaman alam semesta. *Tafakkur* akal pertama terhadap dzat Tuhan menghasilkan akal kedua dan *tafakkur-nya* tentang dirinya sendiri sebagai *wajib al-wujud lighairih* memancarkan jiwa langit pertama (*al-nafs al-kulliyyah*). Adapun *tafakkur* akal pertama tentang dzatnya sendiri sebagai *mumkin al-wujud bidzatih* mewujudkan jisim langit itu sendiri (*al-sama' al-ula*).[89] Inilah yang dimaksudkan oleh Ibnu Sina, bahwa akal pertama dan akal-akal selanjutnya memiliki tiga bentuk pengetahuan atau obyek pemikiran, yaitu:

1. Pengetahuan tentang esensi *wajib al-wujud bidzatih* (Tuhan);
2. Pengetahuan tentang esensinya sendiri sebagai *wajib al-wujud lighairih* (pancara dari Tuhan);
3. Pengetahuan tentang esensi dirinya sendiri sebagai *mumkin al-wujud bidzatih* (ciptaan Tuhan).[90]

Melalui ketiga bentuk pengetahuan inilah, secara berturut-turut, proses penciptaan secara emanasi Tuhan menciptakan akal pertama. Selanjutnya, dari akal pertama memancarkan akal kedua,

---

87 Ibnu Sina, Al-Syifa', 405; Al-Iraqiy, Al-Manhaj, 219; Ahmad Fuad al-Ahwani, *Ibnu Sina.* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1119 H.), 78.

88 Musa 'Amid, Muqaddimah, dalam Ibnu Sina, *Risalah Dar Haqiqah Kaifiyah Silsilah Maujudah wa Tasalsul Asbab wa Musabbabat.* (Tehran: t.p., 1952), 9; Hossein Nasr, An Introduction, 203; Ibnu Sina, Al-Syifa', 402.

89 Ibnu Sina, Al-Syifa', 406.

90 Ibid.

jiwa langit pertama, dan jisim langit pertama. Akal kedua dengan cara yang sama mewujudkan akal ketiga, jiwa langit kedua, dan jisim langit kedua, yaitu bintang-bintang. Proses seperti ini terus berlangsung hingga berakhir pada langit kesembilan dan kesepuluh (*al-'aql al-fa'al*).

Apabila diuraikan selengkapnya, maka gambaran teori emanasi Ibnu Sina lebih jelasnya adalah sebagai berikut:

1. Tuhan sebagai Akal Murni (*'Aql Mahdh*) ber-*tafakkur* tentang dzat-Nya sendiri menghasilkan akal pertama secara melimpah. Akal pertama ber-*tafakkur* melalui tiga bentuk pengetahuan di atas secara berurutan mewujudkan akal kedua, jiwa langit pertama, dan jisim langit pertama (*jism al-falak al-aqsha, al-sama' al-ula*).[91]
2. Akal kedua ber-*tafakkur* dengan cara yang sama mewujudkan akal ketiga, jiwa langit kedua, dan jisim langit kedua, yakni bintang-bintang (*jism al-kawakib al-tsabitah*).
3. Akal ketiga ber-*tafakkur* dengan cara yang sama mewujudkan akal keempat, jiwa langit ketiga, dan jisim langit ketiga, yakni planet saturnus (*kurrah al-zuhal*).
4. Akal keempat ber-*tafakkur* dengan cara yang sama mewujudkan akal kelima, jiwa langit keempat, dan jisim langit keempat, yaitu planet yupiter (*kurrah al-musytariy*).
5. Akal kelima ber-*tafakkur* dengan cara yang sama mewujudkan akal keenam, jiwa langit kelima, dan jisim langit kelima, yakni planet mars (*al-mirrikh*).
6. Akal keenam ber-*tafakkur* dengan cara yang sama mewujudkan akal ketujuh, jiwa langit keenam, dan jisim langit keenam, yakni matahari (*al-syams*).
7. Akal ketujuh ber-*tafakkur* dengan cara yang sama

[91] Di sinilah untuk pertama kali terjadinya substansi kebendaan dalam kosmologi Ibnu Sina, yakni berupa cakrawala tertinggi (*al-falak al-aqsha* atau *falak al-aflak*) yang di dalam terminologi Islam dikenal dengan *al-'Arsy.* Al-Ahwani, Filsafat Islam, 150.

mewujudkan akal kedelapan, jiwa langit ketujuh, dan jisim langit ketujuh, yakni venus (*al-zahrah*).

8. Akal kedelapan ber-*tafakkur* dengan cara yang sama mewujudkan akal kesembilan jiwa langit kedelapan, dan jisim langit kedelapan, yakni mercuri (*al-utharid*).
9. Akal kesembilan ber-*tafakkur* dengan cara yang sama mewujudkan akal kesepuluh, jiwa langit kesembilan, dan jisim langit kesembilan, yaitu bulan (*al-qomar*).
10. Akal kesepuluh, karena tidak memiliki energi yang cukup untuk aktivitas *tafakkur*-nya, maka ia tidak lagi dapat menghasilkan tiga wujud seperti akal-akal sebelumnya. Akal kesepuluh ini hanya dapat menghasilkan alam anasir, yaitu *'alam al-kaun wa al-fasad* (alam yang menjadi dan menghancur) beserta empat anasir di dalamnya berupa api, udara, tanah, dan api. Dari keempat anasir inilah terwujud benda-benda logam, tumbuh-tumbuhan, hewan, dan manusia sebagai ciptaan paling sempurna dan mulia.[92]

Demikianlah, bagaimana Ibnu Sina membuktikan kaidah berfikir yang digali dari Plotinus, bahwa "dari Yang Satu hanya satu yang melimpah". Suatu adagium yang kerap disebut-sebut oleh Ibnu Sina dalam berbagai kitab dan risalah-risalahnya. Namun, hal mendasar yang perlu ditegaskan kembali dari usaha Ibnu Sina menjelaskan secara filosofis bahwa Allah SWT tidak melimpahkan dari-Nya kecuali hanya satu adalah untuk mencegah adanya pengertian pluralitas pada dzat-Nya. Jika Allah SWT melimpahkan dua hal secara bersamaan, maka mengandaikan paham, bahwa yang satu melimpah dari satu sisi dan yang lain melimpah dari sisi yang berbeda. Pemahaman seperti ini bisa

[92] Ibnu Sina, Al-Syifa', 406-407; *Al-Risalah fi Ma'arifah al-Nafs al-Nathiqah,* dalam (ed.) Ahmad Fuad al-Ahwani, *Ahwal al-Nafs: Risalah fi al-Nafs wa Baqa'iha wa Ma'adiha li al-Ra'is Ibn Sina.* (Kairo: Isa al-Baby al-Halabi, 1952), 189; Ian Richard Netton, *Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology, and Cosmology.* (Britain: Curzon Press, 1989), 164.

menimbulkan kesan keragaman pada Dzat Yang Maha Esa. Oleh karena itu, mengapa pergandaan alam ini dalam teori emanasi Ibnu Sina tidak dimulai sejak dari dzat Tuhan. Sebaliknya, pergandaan tersebut justru dimulai dari akal pertama dan akal-akal selanjutnya hingga akal kesepuluh.[93] Dengan berakhirnya teori emanasi ini pada akal kesepuluh, maka dalam wacana filsafat Islam, formulasi penciptaan itu dikenal juga dengan sebutan *nazhariyah al-'uqul al-'asyirah* (teori akal sepuluh).

[93] Akal kesepuluh ini disebut juga dengan 'aql al-faidh (akal pancaran), *'aql 'alam al-ardh* (akal alam bumi), dan *wahib al-shuwar* (pemberi bentuk), yaitu tidak lain adalah Malaikat Jibril yang ditugaskan untuk mengatur alam bumi, alam dunia, atau *'alam al-kaun wa al-fasad*. Ibnu Sina sendiri menyebutnya sebagai akal aktif (*'aql fa'al*). T. J. De Boer, The History, 173; Ibnu Sina, Al-Syifa', 401.

BAGIAN III

RESPONS IBNU RUSYD TERHADAP KOSMOLOGI IBNU SINA

IBNU RUSYD DAN KARYA-KARYANYA

Nama lengkap Ibnu Rusyd adalah Abu al-Walid Muhammad bin Ahmad ibnu Rusyd. Ia dilahirkan di Cordova pada tahun 1126 M. dari keluarga yang berlatar belakang ahli hukum (*qadhi, jurist*). Kakek Ibnu Rusyd, Muhammad bin Ahmad bin Rusyd, adalah seorang *qadhi* kenamaan di Cordova. Pemikiran-pemikirannya di seputar Hukum Islam banyak diwarnai oleh madzhab Imam Malik (*al-Malikiy*). Oleh karena itu, tidak mengherankan apabila Ibnu Rusyd kecil yang kelak tumbuh menjadi filosof Muslim besar ini, pendidikan dasarnya justru dimulai dari model pendidikan tradisional yang lebih berorientasi pada studi bahasa, hukum (*jurisprudensi*) dan teologi skolastik.[94]

Dalam studi Hukum Islam, Ibnu Rusyd pada usia belianya sudah mendalami pemikiran imam madzhab yang empat (*al-a'immah al-arba'ah*), terutama kitab *al-Muwaththa'* Imam Malik. Bermula dari studinya di seputar Hukum Islam inilah Ibnu Rusyd,

[94] Madjid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, (New York: Columbia University Press, 1988), 302.

untuk pertama kalinya, menerbitkan karya pemikiran di bidang Hukum Islam yang ia beri judul *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtashid*. Kitab ini cukup populer di kalangan masyarakat Muslim sunni, terutama di kalangan pesantren di Indonesia. Kemudian, tidak terlalu jauh dari peluncuran buku perdananya tersebut, Ibnu Rusyd kembali menyajikan dua buah buku, yaitu *Mukhtasar al-Mustashfa* dan *al-Da'awiy.*[95]

Dalam bidang kedokteran, menurut Madjid Fakhry, Ibnu Rusyd semakin menunjukkan kemampuan serta bakatnya setelah bertemu dengan Ibnu Zuhri, seorang pakar kedokteran di Cordova pada masa itu. Dengan tekun dan penuh semangat, Ibnu Zuhri mendidik Ibnu Rusyd sehingga mengantarkan pada peluncuran buku perdana Ibnu Rusyd di bidang kedokteran tahun 1169 yang berjudul *Kitab a-Kulliyat fi al-Thibb* dan *Kitab Syarh al-Arjuzah*. Dalam kedua kitab ini, Ibnu Rusyd banyak menisbatkan pemikiran-pemikirannya kepada Ibnu Sina.[96]

Sedangkan pendidikan Ibnu Rusyd di dunia filsafat tidak banyak didokumentasikan oleh para ahli sejarah. Tetapi, ada satu catatan sejarah yang cukup signifikan bahwa Ibnu Rusyd banyak belajar filsafat dari Ibnu Bajjah dan Ibnu Thufail. Pada masa itu, kedua filosof tersebut adalah seorang dokter istana Dinasti Muwahhidun, yang tersebut belakangan sangat populer dengan karya roman filsafatnya, *Hay ibni Yaqdzan.*[97] Berawal dari hubungannya dengan Ibnu Thufail inilah, pada tahun 1169 Ibnu Rusyd berkenalan dengan khalifah Dinasti Muwahhidun, Abu Ya'qub Yusuf, yang *gandrung* terhadap filsafat dan sains, sehingga menjadi pendukung utama Ibnu Rusyd untuk mendalami filsafat dan sains.

---

[95] Muhammad Bishar, *al-Wujud wa al-Khulud fi Falsafah ibn Rusyd,* (Beirut: Dar al-Kitab al-Lubnaniy, 1973), 45; Muhammad 'Athif al-Iraqiy, *al-Naz'ah al-Aqliyah fi Falsafah ibn Rusyd,* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1968), 24.

[96] Fakhry, A History, 302; Bishar, Al-Wujud, 24.

[97] Bishar, Al-Wujud, 41-42.

Dalam pertemuannya dengan Ibnu Rusyd, Abu Ya'qub mengajukan berbagai pertanyaan tentang kekadiman alam. Menanggapi pertanyaan tersebut, Ibnu Rusyd mengambil sikap waspada dengan mengatakan bahwa ia kurang berminat terhadap kajian filsafat.[98] Menurut Ahmad Fuad al-Ahwani dari Abdul Wahid al-Marakisyi, sikap Ibnu Rusyd tersebut disebabkan oleh keraguannya apakah khalifah Abu Ya'qub itu memiliki kommitmen terhadap filsafat, ataukah ada maksud tertentu sebagai bentuk keterpengaruhannya oleh pemikiran Imam al-Ghazali dalam *Tahafut al-Falasifah.*

Tetapi, keraguan Ibnu Rusyd tersebut tidak berlangsung lama. Dalam pengamatannya terhadap diskusi Abu Ya'qub dengan Ibnu Thufail, ia menyaksikan bahwa Abu Ya'qub menguasai berbagai persoalan kefilsafatan. Seringkali khalifah Dinasti Muwahhidun itu mengkomentari pendapat-pendapat Plato, Aristoteles maupun para teolog, terutama golongan Asy'ariah.[99] Sejak saat itu, Ibnu Rusyd tidak ragu-ragu lagi mengemukakan pendapat pribadinya yang lebih banyak diwarnai oleh unsur-unsur filsafat Aristoteles.

Menurut Madjid Fakhry, pertemuan Ibnu Rusyd dengan khalifah Dinasti Muwahhidun tersebut melahirkan dua hal. *Pertama,* pengangkatan Ibnu Rusyd sebagai hakim agama (*qadhi*) di Seville. *Kedua,* permintaan khalifah kepada Ibnu Rusyd untuk mengulas dan memberikan komentar terhadap karya-karya Aristoteles.[100] Dua tahun berikutnya, setelah menyelesaikan tugasnya di Seville, Ibnu Rusyd kembali ke Cordova dalam kapasitasnya sebagai ketua Mahkamah Agung. Sedangkan hasil dari memberikan ulasan kritis dan komentar terhadap karya Aristoteles, Ibnu Rusyd telah meluncurkan tiga buku tafsir

98 T.J. De Boer, *The History of Philosophy in Islam,* (New York: Dover Publication, tt.), 187.

99 Al-Iraqiy, Al-Naz'ah, 27; Fakhry, A History, 303.

100 Fakhry, A History, 303.

filsafat, yaitu *Kitab al-Ashghar, al-Ausath* dan *al-Akbar.*[101] Ketiga karya Ibnu Rusyd inilah yang nantinya memiliki arti penting bagi pertumbuhan filsafat di Eropa. Pada saat itu, kebanyakan para sarjana Eropa kesulitan dalam memahami filsafat Aristoteles. Namun, dengan bantuan ketiga karya Ibnu Rusyd tersebut kata-kata kunci dalam filsafat Aristoteles menjadi mudah mereka pahami. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika Ibnu Rusyd populer dengan sebutan "juru tafsir" Aristoteles terbesar sepanjang sejarah, di Timur maupun di Barat. Sejak saat itu juga, nama "*Averroes*"[102] menjadi populer di Barat, karena anak-anak muda yang *concern* terhadap filsafat banyak menisbatkan dirinya dengan nama tersebut.

Khalifah Abu Ya'qub meninggal dunia pada tahun 1184 M. dan digantikan oleh putranya sendiri, Ya'qub bin Yusuf. Perubahan ini tidak memberikan pengaruh apapun terhadap posisi Ibnu Rusyd di kerajaan Muwahhidun. Tetapi, sepuluh

---

[101] Ahmad Fuad al-Ahwani, *Filsafat Islam,* dalam Sutardji Calzoum Bachri (Ed.), (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), 120.

[102] Nama "*Averroes*", sebagai dijelaskan oleh Nurcholish Madjid, merupakan metamorfose Yahudi-Spanyol-Latin dari nama Ibnu Rusyd. Menurut standart transliterasi Latin, nama Ibnu Rusyd yang sebenarnya lebih dikenal dengan sebutan *Ibn Rochd* kemudian berubah menjadi *Averroes,* merupakan akibat dari rentetan perubahan parsial yang menyertai cara kerja pada saat-saat terjadinya gerakan penerjemahan karya-karya ilmiah Arab ke bahasa Latin di pertengahan abad ke-12 M. yang berlangsung di Spanyol dengan melibatkan para penerjemah Kristen yang tidak memahami bahasa Arab tetapi pandai bahasa Latin. Orang-orang Yahudi sendiri mengerti bahasa Arab tetapi tidak pandai bahasa Latin. Orang-orang Yahudi ketika membaca kata-kata Arab *ibn* (anak atau keturunan dari), mengucapkannya seperti kata-kata Ibrani (bahasa Yahudi) yang sama artinya, yaitu *aben,* maka mereka membaca nama Ibnu Rusyd dengan *Aben Rochd.* Kemudian, konsonan "b" dari dahulu hingga sekarang, dalam bahasa Spanyol selalu diubah menjadi "v", sehingga *Aven Rochd*. Lalu, melalui asimilasi huruf-huruf konsonan (Arab : *idgham*), berubah menjadi *Averrochd.* Kemudian, orang-orang Kristen mengganti huruf "sy" (Arab: *Syin*) dengan huruf "s" , karena "sy" itu tidak ada dalam bahasa Latin. Maka, jadilah *Averros.* Akhirnya, karena rentetan bunyi "s" dan "d" itu terasa sulit dalam bahasa Latin, maka "d"-nya dihilangkan sehingga menjadi *Averros.* Tetapi, hal ini tidak mungkin, karena akan dikacaukan dengan "s" *possesive.* Maka, disisipkanlah huruf "e" diantara "u" dan "s" sehingga menjadi *Averroes,* dan sering diucapkan dengan tekanan pada huruf "e", sehingga menjadi *Averroes.* Lihat Nurcholish Madjid, *Kaki Langit Peradaban Islam,* (Jakarta: Paramadina, 1997), 94-95.

tahun kemudian keadaannya berubah total. Akibat adanya berbagai hasutan dari "tokoh-tokoh agama" kepada Ibnu Rusyd dan filsafat pada keseluruhannya, gelar kehormatan dan privilisasi yang diberikan oleh almarhum khalifah Abu Ya'qub kepada Ibnu Rusyd dilepas oleh khalifah Ya'qub bin Yusuf. Bukan hanya itu, khalifah pun memerintahkan agar karya-karya filsafat Ibnu Rusyd dimusnahkan, kecuali yang terkait dengan ilmu-ilmu kedokteran, matematika dan astronomi. Setelah itu, Ibnu Rusyd bersama-sama para muridnya dibuang ke Lausanne, sebuah kota kecil di sebelah Selatan kota Cordova. Masih belum cukup, Ibnu Rusyd juga diumumkan sebagai penyeleweng dan telah kafir. Bahkan, menurut catatan Nurcholish Madjid, sebenarnya masih ada tuntutan lain dari para musuh Ibnu Rusyd yang menghendaki "penyelesain akhir" terhadap dirinya.[103] Tetapi, tidak lama setelah peristiwa memilukan itu, Ibnu Rusyd dipanggil kembali ke istana untuk memperoleh lagi kehormatannya dan membangun kembali studi kefilsafatannya. Namun, hal ini tidak berlangsung lama karena pada 19 Safar 595 H./10 Desember 1197 M. Ibnu Rusyd telah wafat.

Sebagaimana para filosof pada umumnya, Ibnu Rusyd memiliki beberapa karya kefilsafatan. Tetapi, karya-karya Ibnu Rusyd memiliki ciri khusus yang membedakannya dari para filsof pendahulunya, seperti al-Farabi dan Ibnu Sina. Diantara ciri khusus tersebut adalah: *pertama,* ketelitiannya dalam memberikan komentar dan ulasan kritis terhadap teks-teks Yunani, terutama Aristoteles. *Kedua*, kehati-hatiannya dalam menjelaskan masalah eternalitas dan hubungan antara filsafat dan agama.[104]

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, bahwa atas usahanya memberikan komentar dan ulasan kritis terhadap karya-

[103] Nurcholish, Kaki Langit, 97. Adapun yang dimaksud dengan penyelesaian akhir di sini adalah usaha membunuh Ibnu Rusyd.

[104] Fakhry, A History, 304.

karya Aristoteles, Ibnu Rusyd meluncurkan tiga buah kitab, yakni *al-Ashghar, al-Ausath* dan *al-Akbar.* Menurut pandangan Madjid Fakhry, ketiga karya tersebut bukan saja berisi komentar-komentar Ibnu Rusyd tentang karya-karya filsafat Arsitoteles, tetapi juga *Republik*-nya Plato maupun *Isagoge*-nya Porphyry. Adapun yang terkait dengan Aristoteles dalam ketiga versi karya Ibnu Rusyd tersebut hanya berkaitan dengan bagian *Physics, Metaphysics, De Anima* dan *Analytica Posteriora*.[105]

Selain karya komentatornya itu, Ibnu Rusyd juga memiliki suatu risalah yang membahas tentang kesalahan al-Farabi dan Ibnu Sina dalam memahami filsafat Aristoteles. Diantaranya adalah yang berkaitan dengan perbedaan antara al-Farabi dan Arsitoteles tentang logika, penyimpangan al-Farabi dan Ibnu Sina dari kerangka dasar filsafat Aristoteles tentang kosmologi. Sedangkan sejumlah karya paripatetiknya ditujukan untuk mengulas problematika metafisika Ibnu Sina dalam *al-Syifa'*, misalnya masalah dalil pembedaan antara "mungkin yang bersebab" (*al-mumkin ma lahu 'illah*) dan "mungkin yang tidak bersebab" (*al-mumkin ma la 'illata lahu*), atau dalil pembedaan antara *wajib al-wujud bidzatih* dengan *wajib al-wujud lighairih.*

Dalam usahanya mengkritisi pemahaman kefilsafatan dan teologi, Ibnu Rusyd juga menyajikan karya terbesarnya yang ia tulis pada tahun 1180, yakni *Tahafut al-Tahafut.* Karya ini tidak lain merupakan jawaban Ibnu Rusyd terhadap kritik-kritik al-Ghazali tentang filsafat dalam *Tahafut al-Falasifah.* Tetapi, pada bagian-bagian tertentu dalam karyanya ini, Ibnu Rusyd juga meluruskan pandangan al-Farabi dan Ibnu Sina tentang filsafat Aristoteles. Karena, menurut pemahaman Ibnu Rusyd, kesalahan mereka berdua dalam menguraikan filsafat Yunani itulah yang membuka peluang bagi al-Ghazali untuk menyerang filsafat.

[105] Fakhry, A History, 303-304.

Kemudian untuk lebih memperjelas sikap penolakannya terhadap nalar kaum teolog, Ibnu Rusyd menulis sebuah kitab berjudul *al-Kasyf 'an Manahij al-Adillah.* Kitab ini berisi detail pembahasan Ibnu Rusyd tentang metode pembuktian (*al-manhaj al-burhaniy*) yang biasa digunakan para filosof dalam menjelaskan tentang sesuatu. Namun, dalam pembahasannya tentang hal ini Ibnu Rusyd merumuskannya dalam suatu nalar yang sesuai dengan tingkat keyakinan masyarakat awam maupun khawas. Setelah karyanya itu, Ibnu Rusyd masih menyusulnya dengan sebuah risalah kecil yang berjudul *Fashl al-Maqal fi ma baina al-Syari'ah wa al-Hikmah al-Ittishal.* Risalah ini dimaksudkan oleh Ibnu Rusyd untuk menjelaskan kepada umat Islam tentang keselarasan antara agama dan filsafat. Dalam risalah ini, Ibnu Rusyd juga beruasaha menjelaskan kesesuaian aspek lahiriah dari teks-teks wahyu yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw. bagi umat manusia. Hanya saja, ketika nash-nash tersebut hendak digunakan oleh masyarakat khawas (filosof dan ulama) harus dilakukan takwil terlebih dahulu, agar tidak melahirkan kontroversi terhadap teks tersebut.[106]

PEMBELAAN IBNU RUSYD TERHADAP IBNU SINA VERSUS AL-GHAZALI

Uraian Ibnu Sina tentang sifat-sifat dasar dari segala *wujud* menghasilkan beberapa jenis "kemestian" yang meluas sampai ke wilayah dunia sekalipun. Dari prinsip-prinsip "pelimpahan" yang ditawarkannya juga telah berimplikasi pada pandangan tentang kekadiman segala wujud selain Tuhan. Atas dasar itu, hubungan antara doktrin kematian yang sedikit atau banyak bersumber dari Aristoteles dan model penciptaan yang merujuk kepada Plotinus telah mengambil bentuk yang spesifik dalam filsafat Ibnu Sina.

[106] Fakhry, A History, 311.

Adalah wajar bila di kemudian hari karya-karya Ibnu Sina ini menarik perhatian Imam al-Ghazali yang sejak semula memang "alergi" dengan gagasan metafisika para filosof Yunani,[107] sehingga mendorongnya melontarkan kritik-kritik tajam terhadap Ibnu Sina. Kritik-kritik tersebut juga dinisbatkan oleh al-Ghazali terhadap pemikiran para filosof Yunani, terutama Aristoteles dan para filosof Muslim lain yang berpandangan sama dengan Ibnu Sina.

Melalui *masterpiece*-nya yang sangat populer dalam khazanah Islam, *Kitab Tahafut al-Falasifah,* al-Ghazali menunjukkan secara terang benderang sikap kritisnya tersebut. Langkah pertama yang ditempuh al-Ghazali adalah mennyatakan betapa sulitnya mendamaikan dasar-dasar utama pemikiran mereka tentang Tuhan dan alam semesta dengan ajaran Islam. Misalnya, pendapat yang menekankan bahwa "dari Yang Satu hanya melimpah satu wujud" dan pada puncaknya menyatakan kejadian alam, menurut al-Ghazali, secara metafisik bukan saja menunjukkan suatu kebimbangan, namun secara filosofis juga sangat lemah dan mudah dipertanyakan kebenarannya.

Kritik al-Ghazali terhadap kaum falasifah tersebut mendapat jawaban dan kritik balik dari Ibnu Rusyd hampir satu abad kemudian sepeninggal al-Ghazali. Respons kritis Ibnu Rusyd terhadap al-Ghazali ini dilandasi oleh dua motif. *Pertama,* usaha Ibnu Rusyd mempertahankan supremasi filsafat di dunia Islam. *Kedua,* memurnikan mazhab Aristoteles yang telah disalahmengerti oleh al-Ghazali melalui karya-karya Ibnu Sina. Ibnu Rusyd menilai bahwa standar pemikiran yang digunakan al-Ghazali dalam mengkritik kaum filosof belum menyamai tingkat argumen dan cara berfikir dalam filsafat. Al-Ghazali dipandang

[107] Sikap al-Ghazali ini setidak dilatari oleh dua alasan. *Pertama,* penilaiannya bahwa para filosof Yunani itu tidak beragama Islam. *Kedua,* gagasan metafisika para filosof Yunani dipandang oleh al-Ghazali tidak sejalan dengan rambu-rambu ajaran dasar Islam.

Ibnu Rusyd tidak dapat memahami gagasan-gagasan yang dikemukakan Aristoteles, karena hanya mengetahui filsafat dari buku-buku yang ditulis oleh al-Farabi dan Ibnu Sina, sehingga banyak terdapat kelemahan dalam kritik-kritiknya. Lebih dari itu, al-Ghazali juga telah menggunakan modus kesalahan Ibnu Sina tentang masalah penciptaan alam untuk menghakimi para filosof Muslim yang lain. Demikian Ibnu Rusyd menjelaskan:

> Abu Hamid telah memperoleh di sini suatu teori yang tidak benar dengan menisbatkannya kepada para filosof, dan dia tidak menemukan orang yang mampu memberikan jawaban secara tepat, sehingga dia pun sangat gembira dan memperbanyak pengandaian-pengandaian kemustahilan itu dalam perkataan mereka....[108]

Oleh karena itu, penting kiranya mendiskusikan kembali di sini beberapa aspek penting dari kritik-kritik al-Ghazali terhadap Ibnu Sina mengenai penciptaan alam. Bagaimanakah usaha Ibnu Rusyd dalam mempertahankan gagasan-gagasan Ibnu Sina secara hati-hati dan seksama, serta sedikit demi sedikit mengembangkan kritik baliknya terhadap argumen-argumen yang dikemukakan oleh *hujjatul Islam*.

Kekadiman Alam

Ajaran filsafat tentang kejadian alam memang sangat menyita perhatian al-Ghazali dan telah mengambil bagian paling luas di dalam karyanya, *Tahafut al-Falasifah*. Dalam kitabnya ini, al-Ghazali menilai bahwa kaum filosof tidak mampu menghadirkan bukti-bukti yang kuat, bahwa alam semesta ini kadim. Selain itu, mereka juga tidak sanggup menunjukkan jalan yang dapat mendamaikan kepercayaan seorang Muslim kepada Tuhan

[108] Abu al-Walid Muhammad Ibn Rusyd, *Tahafut al-Tahafut,* dalam (ed.) Sulaiman Dunya. (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1966), 406.

dengan para pengikut doktrin kekadiman alam (*the world's pre-eternality*) tersebut. Lebih dari itu, al-Ghazali sampai melabeli kafir terhadap kaum falasifah dikarenakan pendapat mereka mengenai kejadian alam. Bagi al-Ghazali, kadi dalam arti ada sejak zaman tak bermula bisa mengandung arti bahwa alam semesta tidak diciptakan. Kalau alam tidak diciptakan, maka bisa berarti alam sendiri adalah pencipta. Paham seperti ini dapat membawa kepada kemusyrikan atau politeisme (menduakan Kemahaesaan Tuhan dengan yang selain-Nya). Padahal, menurut al-Ghazali, percaya kepada Tuhan adalah sama halnya dengan percaya bahwa *wujud* Tuhan itu sangat berbeda dengan segala sesuatu. Selain itu, kadim bisa juga berarti bahwa alam tidak berhajat kepada pencipta. Hal ini bisa mengandung *ateis* atau pengakuan tentang tidak adanya Tuhan. Politeisme dan ateisme merupakan keyakinan yang sangat bertentangan dengan ajaran *tawhid* dalam Islam.[109]

Barangkali, inilah alasannya kenapa problem kejadian alam merupakan topik krusial yang menjadi sebab terjadinya polemik yang berkepanjangan dalam tradisi intelektualisme abad pertengahan Islam. Polemik yang telah menyeret al-Ghazali dan Ibnu Sina pada suatu era dan Ibnu Rusyd pada abad berikutnya terlibat dalam silang sengkarut di seputar persoalan kosmologi. Silang sengkarut ini di masa-masa berikutnya juga dimengerti sebagai pertikaian antara kaum filosof Muslim dan kalangan *mutakallimin* (kaum teolog).

Menurut pandangan kaum filosof, mustahil keluarnya perkara yang baru dari dzat yang kadi (Tuhan) secara langsung. Kalau sekiranya diperkirakan dzat yang kadi itu telah ada, sedangkan alam belum juga tercipta, maka belum terciptanya alam ini kemungkinan belum adanya *murajjih* (motif, alasan) bagi wujudnya. Pada waktu sebelum wujudnya itu, alam masih merupakan kemungkinan murni semata. Jika kemudian alam

[109] Harun Nasution, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran.* (Bandung: Mizan, 1996), 47.

semesta ini menjadi wujud, maka timbul suatu persoalan, apakah *murajjih* tadi telah timbul ataukah tidak timbul? Apabila *murajjih* tadi tidak timbul, maka seharusnya alam ini tetap pada kemungkinan murninya, yakni tetap tidak wujud. Sedangkan jika dikatakan bahwa *murajjih* telah timbul, maka persoalan berikutnya adalah siapakah yang menimbulkan *murajjih* tersebut dan mengapa baru memunculkannya pada saat itu, tidak menimbulkannya pada masa sebelumnya. Jadi, persoalan yang sebenarnya adalah terletak pada waktu timbulnya *murajjih* untuk menciptakan alam.

Dengan demikian, jika yang dialami oleh dzat yang kadi (Tuhan) tetap sama, maka hanya dua kemungkinan. *Pertama,* tidak adanya sesuatu (alam semesta) sama sekali dari-Nya atau alam telah ada selama-lamanya. *Kedua,* ada perbedaan nilai antara masa sebelum diciptakannya alam dengan masa ketika menciptakan. Hal ini jelas merupakan suatu kemustahilan.[110]

Al-Ghazali menentang pendapat tersebut dengan mempertanyakan, mengapa para filosof enggan untuk membenarkan pernyataan, bahwa alam semesta ini diciptakan berdasarkan *iradah* Allah SWT yang kadim dan menghendaki wujud alam pada saat diciptakannya. Sedangkan alam ini tidak dapat berlangsung terus sampai batas yang telah ditetapkan dan wujudnya dimulai sejak diciptakan. Hal ini disebabkan alam belum dikehendaki wujudnya oleh Allah SWT, sehingga alam tidak dapat terjadi. Adapun pada waktu kejadiannya, alam ini telah tercipta berdasarkan *iradah*-Nya yang kadi. Jadi, apa yang tidak memungkinkan bagi diterimanya pemahaman tersebut oleh kaum filosof?[111]

Penjelasan al-Ghazali terhadap pendirian para filosof mengenai sifat mungkinnya alam tersebut dinilai oleh Ibnu Rusyd

[110] Imam al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah,* dalam (ed.) Sulaiman Dunya. (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1966), 90.

[111] Ibid., 96.

sebagai pemutarbalikan pemahaman yang tidak menimbulkan keyakinan sama sekali. Bagi Ibnu Rusyd, al-Ghazali tidak mampu menjelaskan tentang bolehnya keterlambatan *maf'ul* (alam semesta) dari perbuatan *fa'il*-nya (Tuhan). Padahal, al-Ghazali sendiri berpendapat, bahwa ketika alam diciptakan pada waktu kejadiannya adalah berdasarkan pada *iradah* yang kadim. Jadi, dalam hal ini, menurut Ibnu Rusyd, al-Ghazali masih terkesan ragu-ragu.[112]

Atas dasar itu, Ibnu Rusyd mengemukakan bahwa al-Ghazali tidak mampu menyelesaikan bagaimana meletakkan *al-Fa'il al-Awwal* di atas *al-fi'il al-awwal*-Nya. Pernyataan Ibnu Rusyd ini didasarkan pada ketidaksanggupan al-Ghazali dalam menetapkan, bahwa keadaan *fa'il* ketika menciptakan *maf'ul* adalah sama seperti keadaan pada saat menciptakannya. Jadi, mesti ada keadaan yang baru atau terdapat pertalian yang tidak ada sebelumnya pada diri *fa'il* maupun *maf'ul,* atau pada keduanya secara bersamaan. Apabila memang demikian keadaannya, jika diharuskan adanya *fa'il* bagi tiap-tiap keadaan yang baru maka mesti *fa'il* tersebut adakalanya merupakan *fa'il* lain atau dirinya sendiri. Kalau *fa'il* tersebut adalah *fa'il* lain, maka dia adalah bukan *al-Fa'il al-Awwal.* Pengandaian ini pasti tidak menimbulkan kepuasan pada diri *fa'il,* karena harus dibantu oleh *fa'il* yang lain. Sedangkan jika *fa'il* yang menjadi syarat bagi adanya suatu perbuatan mencipta itu adalah dirinya sendiri, maka perbuatan yang diperkirakan sebagai *al-fi'l al-awwal* mesti bukanlah *al-fi'l al-awwal* yang sesungguhnya. *Al-fi'l al-awwal* tidak lain adalah perbuatan yang menjadi syarat bagi terwujudnya perbuatan mencipta alam semesta.[113]

Dengan demikian, jelas di sini Ibnu Rusyd mendukung pernyataan filosof bahwa keluarnya sesuatu yang baru (alam semesta) tidak bisa dinisbatkan pada Allah SWT sebagai dzat

[112] Ibnu Rusyd, Al-Tahafut, 68.

[113] Ibid., 69-70.

yang kadim. Sebaliknya, ia hanya pantas dinisbatkan kepada manusia yang hanya bisa mewujudkan kehendaknya yang lalu pada suatu masa yang telah ditentukannya sendiri. Kalau *iradah* Allah SWT diyakini sebagai *iradah* yang kadim, maka mesti tidak ada masa tertentu yang membatasi kejadian perkara yang dikehendaki-Nya. Artinya, keluarnya sesuatu dari Yang Kadim itu mesti merupakan sesuatu yang kadim juga.

Dari kritiknya yang dialamatkan pada Ibnu Sina dan para filosof terdahulu, al-Ghazali memperkirakan bahwa boleh jadi mereka akan menjawabnya dengan kemustahilan Tuhan menunda *iradah*-Nya sampai pada batas waktu tertentu. Kemungkinan jawaban ini dianalogkan al-Ghazali pada kemustahilan mengakhirkan akibat (*maf'ul*) dari sebab (*'illah*)-nya. Bagi al-Ghazali, tidak mungkin Tuhan yang memiliki semua syarat-syarat penciptaan alam, sehingga tidak ada sesuatu lain yang harus dinanti-Nya, hasil perbuatannya terlambat juga. Dengan demikian, tegas al-Ghazali, adanya alam pada saat terpenuhinya syarat-syarat tersebut, menurut kaum falasifah, merupakan keniscayaan. Sedangkan keterlambatannya adalah mustahil, seperti kemustahilan perkara baru tanpa adanya sebab yang mendahuluinya.[114] Pandangan falasifah tersebut mengandaikan, bahwa apabila Allah SWT senantiasa *wujud,* mengetahui, berkehendak, dan berkuasa maka mesti alam ini juga *mawjud* sejak *azali*. Tidak masuk di akal falasifah ketika adanya masa sebelum kejadian alam semesta, Allah SWT berada di dalamnya dengan keadaan "menganggur", tanpa melakukan aktivitas mencipta ataupun menggerakkannya.

Dalam rangka menyangga pandangan falasifah tersebut, al-Ghazali berargumen bahwa ketentuan semacam itu bukan saja berlaku pada lapangan pemikiran murni, tetapi juga dalam kebiasaan dan keadaan yang nyata, seperti pada kata-kata *thalaq*

[114] Al-Ghazali, Tahafut, 96.

(perceraian). Kecuali, bila kata-katanya dikaitkan dengan syarat-syarat tertentu, seperti "hari besok", maka perceraian berlaku aktif atau terjadi sesuai dengan waktu yang terdapat dalam syarat tersebut.[115]

Menurut Ibnu Rusyd, pendirian kaum falasifah di atas sebenarnya sudah jelas, namun al-Ghazali mengalihkannya dari lapangan pemikiran murni kepada contoh buatannya sendiri, yakni peristiwa *thalaq* tersebut. Dengan alasan tersebut, boleh jadi al-Ghazali bermaksud memperkuat pandangan kaum falasifah atau sebaliknya justru melemahkannya. Berdasarkan contoh tersebut, kaum Asy'ariah bisa mengesahkan kelaziman terjadinya keterlambatan *thalaq* (perceraian) dari kata-kata *thalaq* itu sendiri sampai terpenuhinya syarat-syarat tertentu, seperti "masuk rumah" dan sebagainya. Demikian pula, mengenai kejadian alam semesta bisa saja datang belakangan dari waktu ketika diniatkan wujudnya oleh Tuhan, sampai datanya suatu syarat-syarat tertentu, yaitu waktu yang dikehendaki untuk mewujudkannya.[116]

Bagi Ibnu Rusyd, menyamakan contoh tersebut dengan lapangan pemikiran murni (*al-aqliyah al-mahdh*) tidak dapat dibenarkan. Seandainya yang membuat analogi seperti itu adalah kaum "*faqih dzahiri*", maka kesimpulannya tentu akan berbeda. Menurut mazhab *dzahiri, thalaq* hanya bisa terjadi manakala diucapkan seketika. Sedangkan apabila digantungkan kepada suatu syarat-syarat tertentu, maka tidak akan ada perceraian. Dengan demikian, keterlambatan sesuatu dari waktu menghendaki atau menciptanya adalah tidak mungkin.[117]

Sedangkan menurut al-Ghazali, kemustahilan pertemuan *iradah* Allah SWT dengan sesuatu yang baru adalah tidak berdasar. Apakah pengetahuan mengenai kemustahilan itu

[115] Ibid., 96-97.

[116] Ibnu Rusyd, Al-Tahafut, 68.

[117] Ibid.

diperoleh melalui pengetahuan murni (silogisme), sehingga dapat diterima pula oleh orang banyak, ataukah berdasarkan kematian (hukum aksioma-intuisional). Jika benar berdasarkan kematian, lantas kenapa pengetahuan tersebut tidak dimiliki oleh lawan-lawan mereka (yaitu, golongan yang meyakini kejadian alam beradasarkan *iradah* Allah SWT). Padahal, golongan yang tersebut belakangan ini tidak pernah menentang pemikiran murni atau pengetahuan silogisme. Oleh karena itu, al-Ghazali menuntut, harus bisa dikemukakan bukti-bukti yang logis mengenai kemustahilan pertemuan *iradah* Tuhan dengan kemunculan alam semesta sebagai sesuatu yang baru.

Dari sudut pandang Ibnu Rusyd, sanggahan al-Ghazali tersebut dianggap tidak banyak memberikan kepuasan penalaran. Al-Ghazali berkesimpulan, kalau ada seseorang yang berpendapat, bahwa apabila *fa'il* telah memenuhi syarat-syarat yang ditentukan, perbuatan atau *fi'l*-nya tidak akan terlambat darinya, maka dia harus mendasarkan perkataannya pada pengetahuan murni (silogisme) maupun aksiomatika (*al-ma'arif al-awwaliyah*). Jika didasarkan pada silogisme, maka dia pasti tidak akan mampu mengemukakannya, karena dalam hal ini memang tidak terdapat analogi (*qiyas*) yang tepat. Sedangkan apabila didasarkan pada pengetahuan aksiomatika-intuisional, maka hasilnya harus dapat dipahami pula oleh orang kebanyakan. Oleh karena itu, menurut Ibnu Rusyd, pandangan al-Ghazali ini tidak dapat dibenarkan, karena dapat dibenarkannya sesuatu itu disyaratkan harus diakui oleh orang banyak adalah suatu kerancuan. Apa yang diakui oleh orang kebanyakan tidak akan melebihi dari apa yang telah mereka ketahui. Selain itu, untuk perkara seperti ini tidak diperlukan bukti-bukti sebagaimana dituntutkan oleh al-Ghazali tersebut.[118]

Dari argumen-argumennya tersebut, Ibnu Rusyd menangkap kesan, al-Ghazali hendak memaksakan agar kalangan falasifah menerima pandangannya bahwa alam semesta

[118] Ibnu Rusyd, Al-Tahafut, 75.

(sebagai *al-hawadits*) bisa keluar dari Yang Maha *Qadim*. Ibnu Rusyd meresponsnya dengan suatu catatan, boleh saja keluarnya sesuatu yang baru dari Yang Maha *Qadim,* asal bukan dari segi ke-*hadits*-annya, namun dari segi ke-*azaliy*-annya. Perkara yang baru tersebut tidak akan pernah memiliki dua segi atau dimensi yang saling berlawanan, yakni segi ke-*azaliy*-annya menurut *jins* (dzatnya) dan segi ke-*huduts*-an yang diakibatkan oleh bagian-bagiannya. Menurut Ibnu Rusyd, kalau ada perkara baru yang sebenar-benarnya (*bidzatihi*) keluar dari yang *qadim,* maka *fa'il*-nya bukan dzat yang *qadim* pertama dan *fi'l*-nya mesti bersandar pada *fa'il* yang lain. Sebagaimana bersandarnya perkara yang baru (*huduts*) kepada Dzat Yang *Qadim* Pertama secara keseluruhan, bukan hanya bagian-bagiannya saja.[119]

Wujud Tuhan dan Proses Kejadian Alam

Al-Ghazali di sini menegaskan, bahwa pendapat kalangan falasifah tentang sesungguhnya Tuhan adalah Pencipta alam semesta dan alam semesta merupakan ciptaan-Nya mengandung banyak kerancuan. Penjelasan mereka dinilai al-Ghazali masih bersifat *majaziy* (metafora) dan belum memberikan kebenaran yang hakiki.[120]

Menurut al-Ghazali, sesungguhnya dengan argumen-argumen yang dikemukakan, alam semesta belum mereka gambarkan sebagai ciptaan Allah SWT. Penilaiannya ini didasarkan paling tidak pada tiga argumen. *Pertama,* pencipta itu mesti bebas berkehendak dan memilih, tetapi tidak demikian halnya dengan Allah SWT, karena pada prinsipnya Tuhan tidak bersifat, sehingga apa yang keluar dari-Nya adalah secara *dharuriy* (niscaya). *Kedua,* alasan yang terdapat pada watak perbuatan ialah bahwa suatu perbuatan itu mesti baru, tetapi kaum falasifah

[119] Ibid., 135.

[120] Al-Ghazali, Tahafut, 134.

justru mengatakan bahwa alam ini *qadim*. *Ketiga,* Allah SWT adalah Esa dari segala segi, sehingga dari-Nya hanya satu yang melimpah. Padahal, alam semesta tersusun dari keanekaragaman, maka bagaimana mereka keluar dari Yang Esa?[121]

Pokok persoalan yang diperdebatkan di antara *mutakallimin* dan kaum filosof dalam pembahasan ini terpusat pada tiga aspek, yaitu mengenai pencipta (*fa'il*) alam semesta, perbuatan (*fi'l*) mencipta, dan terakhir berkaitan dengan kaidah "dari Yang Esa hanya satu yang melimpah". Dalam konsepsi al-Ghazali, yang disebut pencipta (*fa'il*) itu adalah mesti dia yang mengetahui apa yang hendak diperbuat dan memiliki kebebasan untuk berkehendak maupun menetapkan sesuatu yang hendak diperbuatnya. Dengan kata lain, pencipta itu bukan dia yang perbuatannya bersifat niscaya, seperti kemestian sebab dan akibatnya, bayang-bayang yang tidak dapat dilambatkan dari benda konkritnya, maupun kemestian sinar matahari dengan wujud matahari itu sendiri. Jadi, pencipta itu tidak dapat disebut pencipta hanya disebabkan wujudnya merupakan "sebab" bagi adanya wujud yang lain. Lebih dari itu, pencipta merupakan sebab yang khusus, yaitu wujud yang memiliki kebebasan dalam berkehendak dan menetapkan.[122]

Selain itu, al-Ghazali juga berpendapat bahwa semua argumennya tersebut adalah dalam rangka menetapkan adanya *iradah* dan *ikhtiar* dalam suatu perbuatan. Dengan pengertian perbuatan seperti itu, maka pelakunya layak disebut sebagai *fa'il* yang sebenarnya. Oleh karena itu, selama kaum falasifah mengatakan bahwa alam semesta keluar dari Allah SWT secara niscaya, berarti bukan Dia yang menghendaki keberadaan alam semesta. Dengan demikian, dalam pandangan mereka Allah SWT bukanlah pencipta alam semesta.[123]

---

[121] Ibid.

[122] Ibid., 135.

[123] Ibid., 137.

Ibnu Rusyd secara tegas menolak keseluruhan argumen yang dibangun oleh al-Ghazali tersebut. Misalnya, peryataan kaum *mutakallimin* tentang adanya syarat *iradah* dan *ikhtiar* pada diri pencipta, menurut Ibnu Rusyd, dengan sendirinya tidak bisa dipahami. Kecuali, jika pernyataan tersebut didasarkan pada suatu bukti atau jika dapat dibenarkan memberlakukan suatu hukum yang berlaku bagi wujud nyata terhadap wujud *ghaib*.[124] Artinya, *fa'il* di alam nyata itu ada dua macam. *Pertama, fa'il* yang tidak menciptakan kecuali hanya satu jenis perbutan saja dan dilakukan karena dzatnya sendiri, seperti api menciptakan panas atau es menimbulkan dingin. Pencipta semacam ini disebut juga sebagai *al-fa'il al-thabi'iy. Kedua, fa'il* yang menciptakan sesuatu di dalam zaman dan hal yang lain di zaman berikutnya. *Fa'il* semacam ini memiliki kehendak dan pilihan. Dia hanya akan berbuat berdasarkan pengetahuan dan penglihatannya terhadap pilihan-pilihan perbuatannya.[125]

Adapun *al-Fa'il al-Awwal* (Allah SWT), menurut Ibnu Rusyd, Maha Suci dari kedua jenis sifat penciptaan tersebut. Kedua sifat tersebut hanya dapat diberikan kepada sesuatu yang bisa rusak (*fana'*). Allah SWT tidak dapat disifati dengan makna *fa'il* jenis pertama, yaitu *fa'il* yang perbuatannya berdasarkan tabiatnya belaka. Perbuatan yang bersifat *thabi'iy* ini merupakan keniscayaan semesta dalam *jawhar*-nya dan tidak berdasarkan pada pengetahuannya. Sedangkan Allah SWT jelas, bahwa perbuatan-Nya senantiasa keluar dari *'ilm*-Nya. Oleh karena itu, bagaimana mungkin dikatakan, bahwa *al-Fa'il al-Haqq* itu berbuat hanya berdasarkan tabiat-Nya dan menjadikan batasan-batasan yang hanya berlaku bagi *fa'il* yang nyata sama dengan *Fa'il* yang *ghaib*.[126]

---

[124] Ibnu Rusyd, Al-Tahafut, 254-255.

[125] Ibid., 255.

[126] Ibid., 255-256.

Demikian juga, Allah SWT tidak dapat disamakan dengan sifat *fa'il* jenis kedua, yakni sifat yang sebenarnya hanya sesuai bagi pencipta yang nyata (manusia). *Iradah* dan *ikhtiyar* itu bisa mengurangi sesuatu yang dikehendakinya. Sedangkan Allah SWT tidak akan pernah mengurangi ataupun menambah sesuatu yang dikehendaki. *Mukhtar* (obyek kehendak) yang dimaksud tersebut adalah seseorang melakukan pilihan di antara dua keutamaan bagi dirinya sendiri, sedangkan Allah SWT tidak pernah berhajat sedikitpun terhadap keutamaan. Adapun *murid* (subyek yang berkemauan) adalah seseorang yang apabila tercapai apa yang dikehendaki, maka sempurnalah *iradah*-nya. Artinya, *iradah* adalah sesuatu yang bisa terpengaruh dan berubah-ubah. Sedangkan Allah SWT Maha Suci dari segala bentuk pengaruh dan perubahan.[127]

Hanya saja, jika Allah SWT bukan merupakan *fa'il* secara tabiat dan bukan pula *fa'il* yang berkehendak dan berikhtiar, lantas bagaimana sifat ke-*fa'il*-an-Nya? Menurut Ibnu Rusyd, Allah SWT adalah Dzat yang menciptakan alam semesta dari wujud potensialnya menjadi wujud yang aktual. Allah SWT merupakan Dzat yang maha mengetahui dan menghendaki wujud alam semesta ini serta memeliharanya, sehingga dari perspektif ini penciptaan-Nya menjadi lebih sempurna dan mulia bila dibanding dengan penciptaan *fa'il* manapun di alam nyata. Hal ini dikarenakan perbuatan Allah SWT muncul dari *'ilm*-Nya tanpa ada keniscayaan apapun yang mengharuskannya. Tidak ada keharusan baik dari dalam Dzat-Nya maupun faktor-faktor lain yang berada di luar-Nya. Penciptaan itu bagi Allah SWT terjadi semata-mata karena "sebab" *Wujud* dan keutamaan-Nya sendiri. Allah SWT mesti berkehendak dan menetapkan perbuatan-Nya dalam kedudukan yang setinggi-tingginya melampaui martabat siapapun yang berkehendak dan memilih di alam nyata. Tidak

[127] Ibid.

akan pernah melekat kekurangan apapun dalam perbuatan Allah SWT sebagaimana yang terjadi pada *fa'il* yang lain.[128] Dengan demikian, Allah SWT memang merupakan "Sebab Pencipta" bagi keseluruhan wujud alam semesta. Apabila tidak Allah SWT, maka alam semesta tidak akan pernah mewujud sebagian ataupun keseluruhannya.

Bersamaan dengan Allah SWT menciptakan alam semesta, sejak saat itu juga senantiasa memelihara wujudnya dengan cara-cara yang paling sempurna. Jika tidak demikian, maka keberadaan alam semesta tidak akan mampu bertahan walau hanya sekejap. Oleh karena itu, Allah SWT lebih berhak disifati sebagai *Fa'il* yang sesungguhnya, sebab pada umumnya pencipta di alam nyata manakala telah selesai pekerjaannya maka tidak selamanya berhajat lagi pada keberlanjutan hasilnya, seperti keberadaan bangunan rumah yang dinisbatkan pada penciptanya. Padahal, setiap yang dinamakan *fa'il* itu tentu berharap agar ciptaannya dapat terus berlangsung selamanya. Kenyataan bahwa alam semesta ini berhajat kepada Penciptanya (Allah SWT) sejak zaman *azaliy* hingga hari *qiyamat* kelak merupakan bukti tidak dapat disangsikannya lagi bahwa memang hanya Allah SWT yang lebih berhak disebut sebagai *al-Fa'il al-Haqq.*[129]

Dengan demikian, jelas bahwa sesungguhnya Allah SWT meruapakan Pencipta alam semesta, sehingga tidak dapat dibenarkan adanya pendapat yang mengatakan perbuatan-Nya sebagai bersifat *thabi'iy,* atau tanpa *iradah* dan *ikhtiyar*. Akan tetapi, *iradah* dan *ikhtiyar* Tuhan bagaimanapun tetap berbeda dengan yang dimiliki manusia. Sebagaimana dikatakan, bahwa Tuhan mengetahui segala sesuatu dengan *'ilm*-Nya yang tidak sama dengan ilmu manusia.

[128] Ibid., 259.

[129] Ibid., 284-290.

Adapun terkait dengan persoalan kedua. yaitu tentang makna perbuatan (*fi'l*) mencipta, al-Ghazali berpendapat, bahwa *fi'l* adalah mengeluarkan sesuatu dari tidak ada agar menjadi ada pada suatu zaman yang baru. Jika dikatakan alam ini telah wujud sejak zaman tidak bermula (*azaliy, qidam*), maka tentu ia tidak dapat digambarkan penciptaannya, karena apa yang ada sejak zaman *qidam* tidak mungkin diciptakan. Dengan pemahaman seperti yang terakhir ini juga membawa pada konsekuensi pemahaman, bahwa mustahil alam ini merupakan ciptaan Tuhan.[130]

Oleh karena itu, akan didapati di sini bahwa al-Ghazali mensyaratkan proses penciptaan ini mesti berasal dari tidak ada (*creatio ext nihilo*) sampai menjadi ada. Seperti halnya ketika al-Ghazali juga mensyaratkan adanya *iradah* dan *ikhtiyar* bagi Tuhan dalam penciptaan tersebut.

Ibnu Rusyd menanggapi sanggahan al-Ghazali dengan berargumen tentang perbedaan antara kekadiman Tuhan dan alam semesta. Kekadiman Tuhan mengandung arti, bahwa wujud-Nya tidak berhajat sama sekali terhadap wujud yang lain. Kehadiran Tuhan tidak ada kaitan dengan penciptaan dari wujud yang lain, sebab Dia merupakan *al-Wujud al-Awwal* dan keberadaan-Nya hanya disebabkan oleh Dzat-Nya sendiri. Atas dasar itu, kekadiman Tuhan disebut *taqaddum dzatiy,* sedang alam semesta bagi *huduts*-nya tidak memiliki awal dan akhir, sehingga dari segi ini ia juga *qadim*. Akan tetapi, dalam segi ke-*huduts*-annya yang terus menerus tersebut alam senantiasa diperbaharui dan berhajat kepada Pencipta, yakni Allah SWT yang merupakan *'illah* bagi wujudnya. Dengan demikian, menurut Ibnu Rusyd, alam semesta adalah *qadim* yang senantiasa baru. Alam ini disebut *qadim,* karena ia diciptakan oleh Allah SWT sejak zaman *azaliy,* sehingga *qadim*-nya disebut *taqaddum zamaniy* atau *muhdats azaliy*. Sedangkan disebut baru, karena esensi alam semesta bagaimanapun adalah diciptakan oleh Tuhan dan senantiasa berhajat kepada-Nya.[131]

[130] Al-Ghazali, Tahafut, 139.

[131] Ibnu Rusyd, Al-Tahafut, 289-290.

Berdasarkan penalaran tersebut, Ibnu Rusyd merasa tidak ada pertentangan dan tidak terlalu sulit bagi orang awam untuk memahami bahwa alam semesta tidak lain adalah ciptaan Allah SWT semenjak azali. Perbuatan mencipta yang berlangsung secara terus menerus tersebut lebih layak disebut dengan penciptaan (*ihdats*) dari pada penciptaan secara terputus-putus,[132] seperti tukang bangunan yang dinisbatkan pada bangunannya. Ini artinya, Ibnu Rusyd menjadikan perbuatan mencipta alam bermakna sebagai penciptaan yang terus menerus (*al-khalq al-mustamir*) dan mesti berasal dari sesuatu yang sudah ada sebelumnya (*al-khalq min al-syai'*). Bagi Ibnu Rusyd, yang tidak ada (*'adam*) itu tidak ada kaitannya dengan perbuatan pencipta.[133]

Pokok persoalan terakhir yang dipertanyakan oleh al-Ghazali adalah kaidah "dari Yang Esa hanya satu yang melimpah". Jika benar demikian, maka mustahil alam semesta ini terjadi sebagai ciptaan Allah SWT. Bagi al-Ghazali, prinsip tersebut yang sebenarnya menghendaki bahwa keesaan-Nya itu mesti satu dari berbagai segi, sedangkan alam ini tersusun dari banyak unsur, maka sulit untuk menggambarkan adanya kemungkinan bahwa alam semesta merupakan hasil perbuatan Tuhan.[134]

Dalam merespons isu ini, Ibnu Rusyd terkesan ragu menempatkan dirinya pada posisi membela Ibnu Sina maupun falasifah pada umumnya. Ibnu Rusyd sangat menyadari, bahwa Ibnu Sina telah salah memahami kaidah Aristoteles tersebut dan argumentasinya justru menciptakan celah yang lebar bagi masuknya kritik-kritik al-Ghazali terhadap bangunan filsafat yang lebih besar. Oleh karena itu, dalam hal ini akan terlihat dengan jelas bagaimana Ibnu Rusyd juga melontarkan kritik tersendiri terhadap Ibnu Sina yang tidak kalah pentingnya dengan

[132] Ibid., 275.

[133] Ibid., 278.

[134] AlGhazali, Tahafut, 143.

kritiknya terhadap al-Ghazali. Bahkan, Ibnu Rusyd juga tidak ragu-ragu mengatakan bahwa sanggahan al-Ghazali mengenai pokok persoalan ini adalah sangat kuat dan benar. Walaupun, tetap saja Ibnu Rusyd juga menegaskan bahwa al-Ghazali tidak ada bedanya dengan Ibnu Sina, yaitu sama-sama melakukan kesalahan dalam memahami kaidah "dari Yang Esa hanya satu yang melimpah". Untuk itu, Ibnu Rusyd bermaksud menjelaskan bagaimana seharusnya kaidah itu dipahami.

Dalam *Kitab Tahafut al-Tahafut,* Ibnu Rusyd menjelaskan bahwa ada perbedaan yang nyata antara *al-Fa'il al-Awwal* (Tuhan) dengan pembuat di alam nyata (manusia). Seandainya mereka berdua berpegang teguh pada perbedaan ini, maka akan jelas kebenaran pendapat mengenai masalah penciptaan atau proses keluarnya alam semesta ini dari Allah SWT tanpa mengharuskan adanya mediator antara Pencipta Yang Esa dengan alam semesta yang beraneka ragam.[135] Dalam konsepsi Ibnu Rusyd, sesungguhnya kaidah "dari Yang Esa hanya satu yang melimpah" merupakan prinsip yang telah disepakati di kalangan filosof terdahulu.[136] Termasuk di antaranya adalah Aristoteles yang menyatakan, bahwa alam ini satu dan keluar dari Yang Satu. Esensi Yang Satu tersebut merupakan sebab adanya kesatuan di satu pihak dan sebab bagi adanya keragaman di lain pihak.[137]

Pernyataan Aristoteles tersebut kemudian disalahmengerti oleh Ibnu Sina dan al-Farabi dengan mengatakan, bahwa "dari Yang Esa Pertama keluarlah mula-mula semua makhluk yang berjenis".[138] Dengan pendapat ini, baik al-Farabi maupun Ibnu Sina telah melakukan kesalahan besar, karena mereka sadari atau tidak telah menyamakan antara Pencipta yang *ghaib* (Tuhan) dengan

[135] Ibnu Rusyd, Al-Tahafut, 295.

[136] Ibid., 296-297.

[137] Ibid.

[138] Ibid., 299.

manusia yang hanya mampu membuat satu atau beberapa jenis perbuatan saja.[139] Atas dasar kesalahan itu mendorong al-Ghazali melontarkan kritik-kritik tajam, seperti yang dinyatakan dalam *Kitab Tahafut al-Falasifah*-nya, bahwa dengan teori emanasinya Ibnu Sina telah menyamakan keadaan Tuhan dengan orang mati yang tidak menyadari apa-apa yang terjadi di sekitarnya.[140]

Menanggapi hal tersebut, Ibnu Rusyd menganggap al-Ghazali belum mencapai tingkatan ilmu dan penalaran dalam filsafat, sehingga tidak memahami kaidah Aristoteles, bahwa "alam ini satu keluar dari Yang Satu". Selain itu, al-Ghazali memahami kaidah tersebut hanya melalui buku-buku yang ditulis oleh al-Farabi dan Ibnu Sina, sehingga yang diperolehnya tidak lain adalah berbagai kelemahan dan kesalahan kedua filosof pendahulunya tersebut. Oleh karena itu, agar penafsiran tersebut tetap sesuai dengan kaidah yang sebenarnya, Ibnu Rusyd menjelaskan, maka harus didasarkan pada keniscayaan logis, bahwa wujud alam semesta ini didasarkan pada adanya saling keterkaitan di antara bagian-bagiannya, seperti pertalian antara materi dan bentuk. Jadi, sebenarnya wujud alam semesta ini mengikuti kaitan-kaitan tersebut. Jika benar demikian, maka pembuat kaitan tidak lain adalah pemberi wujud itu sendiri. Jika makna kaitan tersebut adalah satu di alam ini (dan hal ini berasal dari Yang Esa) maka "Satu" yang menyebabkan tercipta kaitan-kaitan ini tidak lain adalah esensi yang mewujud karena dzat-Nya sendiri dan merupakan "sebab" bagi keberada-an alam semesta. Kesatuan alam semesta ini terletak pada adanya kaitan di antara bagian-bagiannya tersebut. Wujud kesatuan itu bermacam-macam pada makhluk, sesuai dengan tabiat mereka masing-masing. Dengan sebab adanya kesatuan yang diberikan kepada alam ini, maka terdapat pula keanekaragaman di dalamnya.[141]

---

[139] Ibid., 301-302.

[140] Al-Ghazali, Tahafut, 148.

[141] Ibnu Rusyd, Al-Tahafut, 303-304.

Demikianlah akhirnya Ibnu Rusyd memandang, bahwa alam ini diciptakan dan dipelihara oleh Allah SWT secara terus menerus dengan *iradah, ikhtiyar,* dan *'ilm*-Nya yang berbeda dengan *iradah, ikhtiyar,* dan *'ilm* manusia. Tegasnya, memang hanya Allah SWT saja yang berhak disebut sebagai Pencipta Mutlak, sedang pencipta-pencipta yang lain-Nya hanya bersifat *muqayyad* (terbatas).

KRITIK IBNU RUSYD TERHADAP KOSMOLOGI IBNU SINA

Sebagaimana telah disinggung pada bab pendahuluan, bahwa kehadiran Ibnu Rusyd di belantara pemikiran Islam telah membawanya pada polemik "di luar arena" antara al-Ghazali dan Ibnu Sina. Keterlibatannya dalam polemik tersebut, sekali lagi, bukannya tanpa alasan. Ibnu Rusyd berusaha menjelaskan persoalannya kepada umat Islam bahwa al-Ghazali maupun Ibnu Sina telah terperangkap dalam kesalahan nalar filsafat yang telah mereka ciptakan sendiri, lalu kesalahan itu dinisbatkan kepada filosof Yunani, Aristoteles. Oleh karena itu, Ibnu Rusyd merasa ikut bertanggung jawab untuk menjelaskan duduk persoalannya, terutama mengenai Ibnu Sina yang dinilainya telah membuat kesalahan besar.

Menurut Ibnu Rusyd, Ibnu Sina telah terlalu jauh mencampuradukkan filsafat "*wujud*"-nya Aristoteles dengan filsafat "Yang Esa"-nya Plato dan Plotinus. Dengan perbuatannya itu, Ibnu Sina secara langsung atau tidak telah menyebabkan al-Ghazali menyerang filsafat, sehingga merusak citra filsafat di mata sebagian besar masyarakat Muslim pada penggal sejarah saat itu, bahkan sampai sekarang.

Atas dasar itulah, kritik Ibnu Rusyd terhadap kosmologi Ibnu Sina di sini diarahkan pada dua teori Ibnu Sina yang telah disalahpahami oleh al-Ghazali. *Pertama,* dalil pembedaan antara

wajib dan *mumkin* yang dipakai Ibnu sina dalam menjelaskan adanya Tuhan dan hubungan-Nya dengan alam. *Kedua,* terkait dengan teori emanasi Ibnu Sina tentang penciptaan alam.

Dalil *Mumkin* dan *Wajib*

Dalam menjelaskan pola hubungan Tuhan dengan alam, Ibnu Sina menggunakan dalil pokok hasil pemaduannya terhadap konsepsi Aristoteles dengan Plotinus. Ibnu Sina berpendapat bahwa Tuhan adalah *wajib al-wujud bidzatih* (yakni, tidak bisa tidak, Tuhan pasti ada karena Dzat-Nya sendiri). Wujud yang kepastian adanya disebabkan oleh dzatnya sendiri inilah, menurut Ibnu Sina, bila diandaikan tidak ada maka terkena hukum *muhal.* Tegasnya, sesuatu yang pasti ada karena dzatnya sendiri adalah *mustahil* tidak ada atau diandaikan tidak ada. Wujud seperti ini hanya ada satu, yaitu Tuhan Pencipta alam. Sedangkan selain Tuhan, ada yang bersifat *mumkin al-wujud* (sesuatu yang bisa ada dan bisa tidak ada atau bisa diandaikan tidak ada) dan *mumtani' al-wujud* (wajib tidak ada). Khusus untuk wujud yang tersebut belakangan ini, karena pada esensinya tidak mungkin ada atau wajib tidak ada, maka pada wujud yang sebenarnya ia pun tidak pernah ada, baik pada akal manusia maupun pada realitasnya.

Adapun mengenai *mumkin al-wujud,* Ibnu Sina--seperti dikutip Hossein Nasr dari *Danishnama-yi 'Ala'I*--membaginya menjadi dua macam. *Pertama, mumkin bidzatih* (sesuatu yang bersifat mungkin dengan sendirinya), dan *kedua, mumkin mahdh* (sesuatu yang bersifat mungkin semata).[142]

Pertama, mumkin al-wujud bidzatih, walaupun bersifat mungkin dia masih menerima kualitas sebagai *wajib al-wujud* dari sebab pertama, yaitu Tuhan. Dengan demikian, *mumkin al-wujud* ini pun menjadi *wajib* dari segi sebabnya. Oleh karena itu, Ibnu

[142] Sayyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Natture and Methode Used for Its Study by the Ikhwan al-Shafa', al-Biruni and Ibnu Sina.* (New Delhi: Shambala Boulder, 1970), 177.

Sina menyebut *mumkin al-wujud bidzatih* sebagai *wajib al-wujud lighairih*. Artinya, sesuatu yang bersifat mungkin bisa menjadi ada bila memenuhi syarat-syarat tertentu yang diperlukan. Sebagai contoh Ibnu Sina mengatakan: empat adalah wajib adanya bukan karena dzatnya, tetapi pada saat adanya dua tambah dua. Begitu juga kebakaran wajib adanya bukan karena dzatnya, tetapi pada saat adanya sentuhan antara kekuatan aktif dan pasif pada tabiatnya masing-masing, yakni antara yang membakar dengan yang dibakar.[143] *Wajib al-wujud lighairih* yang dimaksud oleh Ibnu Sina dalam konteks penciptaan alam di sini adalah substansi-substansi immateri (*mujarradat*), yakni berupa akal-akal (dalam teori emanasi) atau malaikat (dalam bahasa agamanya). Adapun *mumkin mahdh* adalah sesuatu berupa jisim-jisim yang terdapat di bawah bulan, di atas bumi, atau benda-benda fisik yang terdapat di *'alam al-kaun wa al-fasad,* yaitu alam dunia.

Menanggapi dalil Ibnu Sina tersebut, Ibnu Rusyd berpendapat bahwa metode filosof kelahiran Afsana itu hanyalah metode dialektis (*jadaliy*), bukan pembuktian (*burhaniy*). Metode itu bukanlah milik filosof, tetapi merupakan dalil *mutakallimun* (teolog). Pandangan Ibnu Rusyd ini didasarkan pada adanya paham yang berkembang di kalangan Mu'tazilah bahwa *mawjudat* (segala yang ada) terbagi menjadi *mumkin* (bisa ada dan bisa tidak ada) dan *dharuriy* (tidak bisa tidak mesti ada). Para teolog Mu'tazilah menetapkan bahwa yang *mumkin* harus mempunyai *fa'il* (pencipta), sehingga ketika alam dengan segala isinya adalah *mumkin,* maka dia mesti memiliki *fa'il* yang wajib adanya.[144]

Dalam penilaian Ibnu Rusyd, metode dialektis semacam itu tidak akan mampu mengantarkan Ibnu Sina sampai pada tujuannya membuktikan adanya Tuhan. Pembagian wujud kepada

[143] Ibnu Sina, *al-Najah fi al-Hikmah al-Manthiqiyah wa al-Thabi'iyah wa al-Ilahiyah,* (Kairo: al-Babi al-Halabi, 1938), 224.

[144] Abu al-Walid Muhammad Ibnu Rusyd, *Tahafut al-Tahafut,* dalam (ed.) Sulaiman Dunya. (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1966), 445.

sesuatu yang bersebab dan tidak bersebab masih menimbulkan persoalan. Sebab, *al-mumkin ma lahu 'illah* (mungkin yang bersebab) masih dapat dibagi lagi menjadi *mumkin haqiqiy* (bisa ada, bisa tidak ada) dan *mumkin dharuriy* (yang nyata adanya). Jika yang dimaksud *mumkin* pada dalil Ibnu Sina adalah *mumkin haqiqiy*, maka hanya bisa mengantarkan pada *mumkin dhruriy*, tidak kepada *wujud dharuriy* (atau, *wajib al-wujud bidzatih*) yang tidak bersebab. Karena setiap wujud yang bersifat *mumkin* tidak menghendaki wajibnya sebab-sebab berlangsung sampai tanpa akhir.[145]

Adapun bila yang dimaksud dengan *mumkin* tadi adalah *wujud dharuriy,* maka tidak selamanya bahwa dalam persoalan *mumkinat,* adanya sesuatu yang bersebab (*al-wujud ma lahu 'illah*) harus memiliki *'illah* (bersebab). Karena, adanya *'illah* itu sendiri masih merupakan kemungkinan, dan hal ini berlangsung sampai tanpa akhir. Dengan demikian, persoalan *mumkinat* tidak akan sampai kepada wujud yang tidak bersebab atau *wajib al-wujud bidzatih* (Tuhan).[146] Sederhananya, tidak semua yang ada selalu memerlukan sebab, sehingga tidak benar bahwa adanya *wajib al-wujud bidzatih* (Tuhan) disebabkan oleh adanya alam yang bersifat *mumkin* ini.

Sedangkan menurut Ibnu Rusyd, segala wujud yang bersifat *mumkin*, keluarnya adalah dari potensial ke aktual, dan keluarnya itu sendiri merupakan suatu kemestian dari wujud yang mengeluarkan (*mukhrij*) dengan perbuatan. *Mukhrij* tersebut tidak bisa dipahami berasal dari tabiat yang *mumkin,* karena jika tidak demikian maka adanya *mukhrij* tadi mensyaratkan adanya *mukhrij* sebelumnya, bahkan mengakibatkan tabiat sebab-sebab wujud yang *mumkin* (*'ilal al-mumkinat*) yang *notebeneh* bersifat materi menjadi kekal tanpa batas. Oleh karena itu, harus dipahami

[145] *Ibid.,* 446.

[146] *Ibid.*

bahwa jika *mawjudat* (segala yang ada) adanya tanpa akhir, padahal setiap *mawjudat* itu bersifat *mumkin*, maka sudah pasti ada suatu dzat yang mewajibkan keberadaannya. Dzat tersebut tidak bisa tidak, mesti bersifat *wajib bidzatih*, yaitu Tuhan Pencipta alam.[147]

Akhirnya, Ibnu Rusyd menegaskan bahwa sumber kesalahan Ibnu Sina adalah pendapatnya bahwa *wajib al-wujud lighairih* adalah *mumkin al-wujud bidzatih.* Lebih lanjut Ibnu Rusyd mengatakan, yang *wajib* bagaimanapun ia bersifat *wajib* tidak akan pernah terdapat "kemungkinan-kemungkinan" pada asalnya. Karena, tidak ada sesuatu apapun dari tabiatnya sendiri yang mengandung dua sifat sekaligus, yaitu *wajib* dan *mumkin.*[148]

Dengan demikian, jelas bahwa dalam pandangan penulis *Tahafut al-Tahafut* tersebut, sesungguhnya pada yang *wajib* itu tidak mengandung sifat *mumkin,* karena *mumkin* itu sendiri bertentangan dengan *wajib.* Kecuali jika pernyataannya demikian, bahwa sesuatu itu bersifat *wajib* dari satu tabiat dan *mumkin* dari tabiatnya yang lain. Misalnya, jisim-jisim samawi ataupun wujud-wujud yang ada di atasnya adalah bersifat *wajib* pada *jawhar* atau substansinya dan bersifat *mumkin* pada gerak dan tempatnya. Wujud yang dimaksud di sini adalah *al-'uqul al-mufarriqah* (akal immateri) sebagaimana ada dalam teori emanasi Ibnu Sina.

Dari beberapa aspek kritik Ibnu Rusyd terhadap Ibnu Sina di atas, agaknya tidak salah pendapat Muhammad 'Athif al-Iraqiy bahwa nuansa kritik Ibnu Rusyd tersebut sangat Aristotelian. Dia bukan saja mengedepankan dalil-dalil rasional Aristoteles, tetapi juga menjauhkan semua filsafatnya dari sentuhan dalil-dalil *jadaliy* kaum teolog. Tetapi pada saat yang bersamaan, Ibnu Rusyd mencoba menawarkan metode *burhaniy* yang dinilainya sebagai bentuk keyakinan yang lebih kokoh.

---

147 *Ibid.,* 600.

148 *Ibid.,* 601-602.

Nuansa Aristotelian dalam metode kritik Ibnu Rusyd tersebut tampak ketika ia menjadikan beberapa ide Arsitoteles sebagai "barometer" filsafat Ibnu Sina. Misalnya, Ibnu Rusyd mengatakan bahwa ia tidak menemukan pada Aristoteles satu dalil pun yang membuktikan adanya Tuhan dengan dalil *mumkin* dan *wajib,* sebagaimana dinisbatkan oleh Ibnu Sina kepadanya. Inilah kira-kira jawabannya, mengapa ketika Ibnu Sina mengemukakan dalil ontologisnya, secara kritis Ibnu Rusyd mengingatkan bahwa dalil tersebut bukan dalil *burhaniy* para filosof. Ibnu Sina telah terjebak pada premis-premis teologis yang dinilai oleh Ibnu Rusyd tidak memberikan kepuasan *khitobiy, jadaliy* apalagi *burhaniy.*

Proses Emanasi Alam dari Tuhan

Ibnu Sina, sebagaimana al-Farabi, menawarkan teori penciptaan alam secara emanasi. Dalam paham emanasi ini terkesan bahwa Ibnu Sina bermaksud kembali memadukan filsafat *wujud*-nya Aristoteles dengan filsafat Yang Satu-nya Plotinus. Harmonisasi ini dilakukan oleh Ibnu Sina guna memberikan makna baru terhadap "Tuhan Penggerak" sebagai ditafsirkan dari filsafat Aristoteles agar bergeser menjadi "Tuhan Pencipta" sebagai secara eksplisit dinyatakan oleh al-Quran. Namun, alasan lain yang lebih penting dari itu, menurut Harun Nasution, adalah Ibnu Sina dengan teori emanasi tersebut bermaksud meniadakan arti banyak pada dzat Tuhan Yang Mahaesa. Tuhan dalam pandangan Ibnu Sina tidak bisa dipahami secara langsung menciptakan alam yang tak terhingga jumlah unsur-unsurnya ini. Sebab, kalau Tuhan berhubungan langsung dengan alam yang plural, maka menurut paham Ibnu Sina bisa menyebabkan rusaknya citra tauhid Tuhan.[149] Oleh karena itu, harus dipahami bahwa alam semesta yang tersusun dari banyak unsur ini diciptakan oleh Tuhan secara emanasi. Dalam pengertian bahwa wujud Tuhan

[149] Harun Nasution, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran.* (Bandung: Mizan, 1996), 43.

melimpahkan wujud alam secara tidak langsung, yakni melalui akal-akal immateri (*al-'uqul al-mufarriqah*).

Ibnu Sina mengatakan bahwa Yang Satu tidak mengeluarkan dari-Nya kecuali hanya satu (*al-Wahid la yashduru 'anhu illa al-wahid*). Sebab, jika yang keluar dari-Nya dua, maka bisa membawa pada satu pemahaman bahwa keluarnya alam ini melalui dua sisi yang berlawanan. Dualisme perbuatan (*fi'l*), menurut Ibnu Sina, bisa membawa ke arah dualisme pada pelaku (*fa'il*)-nya. Padahal, *al-Fa'il al-Awwal* (Tuhan) itu esa, sehingga tidak ada alasan untuk mengatakan bahwa alam semesta ini memancar dari Tuhan secara langsung.

Sesuai dengan kaidah tersebut maka Ibnu Sina menegaskan keharusan adanya "perantara" berupa akal-akal immateri antara Allah Yang Mahaesa dengan alam semesta yang beraneka ragam. Hal ini dimaksudkan agar hal-hal yang jamak itu dapat melimpah, terutama yang berkaitan dengan jisim-jisim dan materi-materi. Sebab, Allah SWT. merupakan Akal Murni (*'Aql Mahdh*), sehingga tidak mungkin melimpah dari-Nya berbagai wujud yang berjisim dan bermateri.[150]

Teori emanasi Ibnu Sina ini melahirkan keprihatinan pada diri Ibnu Rusyd. Dalam pandangannya, teori inilah yang membuka jalan bagi al-Ghazali mengkritik filsafat. Sebab, berdasarkan dalil *al-Wahid la yashduru 'anhu illa al-wahid,* maka sulit dipahami bahwa alam ini terjadi sebagai ciptaan Allah SWT. Menurut Ibnu Rusyd, prinsip atau dasar itu satu dari segala sisi, sedangkan alam terdiri dari berbagai unsur, sehingga dengan dalil semacam itu tetap tidak menggambarkan kemungkinan bahwa alam semesta adalah hasil perbuatan Tuhan. Pada bagian ini, dalam *Tahafut*

[150] Adanya "perantara" ini tidak harus diartikan sebagai adanya kekurangan pada dzat Allah SWT. sebagai Pencipta. Sebab, segala wujud yang melimpah dari-Nya merupakan sebab pertama dari segala sebab (*'illat al-'ilal*). Ibnu Sina, *al-Syifa',* dalam (ed.) G.C. Anawati, bagian *Ilahiyat,* Vol. I. (Kairo: al-Hai'ah al-'Ammah li Syu'un al-Muthabi' al-Amiriyah, 1960), 402-404.

al-Tahafut, Ibnu Rusyd bahkan memberikan dukungannya pada Imam al-Ghazali:

> Ini semua adalah *khurafat* dan perkataan yang jauh lebih lemah dari pernyataan para teolog. *Khurafat* ini dimasukkan ke dalam filsafat, padahal ia tidak sejalan dengan dasar-dasar yang dipegangi para filosof. Semua itu adalah pernyataan yang tidak mencapai tingkat kepuasan bicara (*khitobiy*) juga kepuasan dialektika (*jadaliy*). Oleh karena itu, dapat dibenarkan apa yang dikatakan oleh Imam al-Ghazali pada beberapa bagian dalam kitabnya, bahwa ilmu mereka tentang ketuhanan adalah dugaan (*dzanniy*) belaka.[151]

Atas dasar itulah, Ibnu Rusyd dengan tegas menolak penciptaan alam secara emanasi. Selain teori emanasi itu sendiri sudah lemah, menurut Ibnu Rusyd, Ibnu Sina juga telah salah memahami kaidah "dari Yang Esa hanya satu yang melimpah". Sebenarnya terdapat perbedaan antara Pembuat Pertama (Allah) dengan pembuat yang nyata (manusia). Kalau saja Ibnu Sina menyadari akan adanya perbedaan ini, maka tidak seharusnya ia berpendapat bahwa keluarnya alam semesta dari Allah SWT. memerlukan adanya perantara.

Disamping itu, Ibnu Rusyd juga menegaskan bahwa Ibnu Sina bukan saja tidak memahami perbedaan antara yang ghaib (Allah) dengan yang nyata (manusia), bahwa yang ghaib itu sifat *fi'l*-Nya *mutlaq* sedangkan yang nyata adalah *muqayyad* (terbatas).[152] Tetapi pada kaidah yang diambilnya dari Plotinus tersebut Ibnu Sina juga telah menyamakan antara Allah yang dapat membuat segala sesuatu dengan manusia yang hanya bisa membuat satu jenis perbuatan saja. Oleh karena itu, dengan tegas

[151] Ibnu Rusyd, *Al-Tahafut,* 402.

[152] *Ibid.*, 302.

pula Ibnu Rusyd mengatkan, baik Plotinus maupun Ibnu Sina telah kesulitan untuk menginterpretasi adanya yang beragam ini dari Tuhan Yang Mahaesa.[153]

Adapun kesulitan lain yang mendasari penolakan Ibnu Rusyd terhadap konsepsi Ibnu Sina ini adalah kaidah bahwa dari *al-Fa'il al-Awwal* (Tuhan) hanya melimpahkan satu wujud. Kaidah ini menurut Ibnu Rusyd bertentangan dengan kaidah Ibnu Sina yang lain bahwa yang memancar dari "satu yang pertama" (akal pertama) mengandung kejamakan potensial. Padahal, jika Ibnu Sina konsisten dengan kaidah sebelumnya, maka dari "Yang Satu" (Tuhan) mesti melimpah satu juga. Kecuali jika dikatakan bahwa yang banyak tadi terdapat pada akibat pertama (*al-ma'lul al-awwal*) dan masing-masing dari yang banyak tersebut adalah yang pertama. Tetapi, menurut Ibnu Rusyd, hal ini pun juga tidak mungkin, sebab akan memaksa kita untuk mengatakan bahwa yang pertama itu adalah yang banyak.[154]

Agar dalil Ibnu Sina tersebut bisa sejalan dengan kaidah "dari Yang Satu hanya satu yang melimpah", sehingga bisa memberikan kepuasan *jadaliy* (dialektika), maka harus dipahami bahwa pada *al-ma'lul al-awwal* terdapat yang banyak dan yang banyak ini mesti satu. Dengan kata lain, keesaan itu menghendaki bahwa yang banyak itu kembali kepada yang satu, dan satu yang telah menciptakan yang banyak tadi adalah satu. Dia memiliki arti yang sederhana (*basith*) dan timbul dari Satu Yang Sederhana (*Wahid Mufrad Basith*), yakni Tuhan itu sendiri. Dengan logika semacam ini, maka kesimpulannya menurut Ibnu Rusyd adalah proposisi yang mengatakan dari Yang Esa hanya satu yang melimpah menjadi benar, dan dari Yang Esa dapat melimpah yang banyak juga benar.[155]

---

[153] *Ibid.*, 301.

[154] *Ibid.*, 400-401.

[155] *Ibid.*, 405-406.

Selain itu, Ibnu Rusyd masih menawarkan satu penafsiran lain yang lebih sesuai denga madzhab Aristoteles. Menurutnya, wujud alam semesta ini didasarkan pada suatu kepastian adanya saling hubungan di antara bagian-bagiannya, seperti hubungan antara materi (*maddah, matter*) dan bentuk (*shurah, form*). Hubungan satu sama lain antara bagian-bagian alam tersebut bersifat sederhana (*basith*), karena wujud alam ini mengikuti hubungan-hubungannya. Jika benar demikian, maka dapat dipahami bahwa pencipta hubungan-hubungan tersebut tidak lain adalah pencipta wujud alam itu sendiri, dan mesti adanya pencipta yang satu tadi adalah satu pada dzat-Nya.[156] Tegasnya, dalam pandangan Ibnu Rusyd, Aristoteles sesungguhnya telah menghubungkan wujud empiris (*al-wujud al-mahsus*) dengan wujud akali (*al-wujud al-ma'qul*), seraya mengatakan bahwa "alam ini satu dan keluar dari Yang Satu". Yang Satu adalah sebab adanya kesatuan di satu pihak dan sebab adanya keragaman di pihak lain.[157]

Dalam penafsirannya yang lain tentang kaidah penciptaan di atas, Ibnu Rusyd mengatakan bahwa yang banyak dan beraneka ragam itu timbul dari ketiga himpunan sebab, yaitu materi (*al-hayula* atau *al-isti'dadat*), berbagai alat (*al-alat*) serta perantara-perantara (*al-mutawssithat*) antara Tuhan dan alam semesta. Ketiga himpunan sebab ini mesti bersumber dari yang satu dan kembali kepada yang satu, karena adanya masing-masing sebab tersebut disebabkan oleh Yang Satu semata, yakni Dia yang menjadi sebab dari yang banyak (alam).[158] Ketiga himpunan sebab yang digagas oleh Ibnu Rusyd ini adalah hasil pemahamannya terhadap perbedaan diantara para filosof Yunani kuno, bahwa yang banyak itu--menurut Phitagoras--sumbernya adalah *al-hayula*; sedangkan yang lain mengatakan *al-alat*, dan sebagiannya

[156] *Ibid.,* 303.
[157] *Ibid.,* 304.
[158] *Ibid.,* 420.

lagi seperti Plato bahwa yang banyak itu sumbernya adalah *al-mutawassithat*.[159]

Dari berbagai kritiknya terhadap teori emanasi Ibnu Sina di atas, Ibnu Rusyd menegaskan bahwa dalil-dalil yang dipakai Ibnu Sina tidak pernah ditemukan dalam kitab-kitab para filosof terdahulu. Sebab, mereka umumnya berpendapat bahwa jisim-jisim samawi itu telah memiliki *mabadi* (prinsip-prinsip) yang mendasari gerakannya. Prinsip-prinsip ini adalah suatu *mawjudat* yang terpisah dari materi. Sedangkan jisim-jisim samawai yang menyertai *mabadi'* tadi dan bergerak ke arah Tuhan adalah karena dorongan rasa taat dan cinta kepada-Nya. Dengan demikian, mudah dipahami bahwa pemberi perintah bagi *mabadi'* dan gerakan-gerakan jisim-jisim samawi itu tidak lain adalah *Mabda' al-Awwal* (Prinsip Pertama) yang tidak berjisim dan terpisah dari materi, yakni Allah SWT. Hal ini sebagaimana diilustrasikan oleh Ibnu Rusyd sama dengan ketika seorang raja memerintah dalam suatu negara, maka semua perintah para menterinya pun juga dilaksanakan oleh semua warga di masing-masing kota.[160] Inilah yang dimaksudkan oleh Ibnu Rusyd dengan firman Allah SWT.:

> Dan Allah SWT. telah memerintahkan kepada langit akan urusan-urusannya sendiri. (QS. Fushshilat/41:12)

Demikianlah yang sebenarnya menurut Ibnu Rusyd pendapat para filosof terdahulu tentang gerak alam semesta ini sebagai telah disalahpahami oleh Ibnu Sina, al-Farabi dan Imam al-Ghazali. Selanjutnya Ibnu Rusyd menegaskan pendiriannya bahwa semua prinsip, baik yang terpisah dari materi (*al-mabadi' al-mujarradat 'an al-maddah*) atau tidak, pada dasarnya telah melimpah dan

[159] *Ibid.*, 299.

[160] *Ibid.*, 310-322.

dijadikan oleh Prinsip Pertama (Allah SWT.). Alam semesta dengan segala isinya ini telah diciptakan melalui suatu kekuatan (hukum-hukum dan aturan-aturan) yang dijadikan Allah meresap di dalam alam, sehingga jadilah semuanya sebagai suatu kesatuan yang sesuai dengan perbuatan penciptaan. Jika tidak demikian, maka tidak akan pernah ada keteraturan di alam semesta ini. Dengan demikian, tidak dapat diingkari bahwa Allah SWT. adalah Pencipta segala sesuatu, Penahan dan Pemelihara alam. Inilah maksud dari firman-Nya:

> Sesungguhnya Allah menahan langit dan bumi agar tidak hancur (QS. Fathir/35:41)

Argumen-argumen inilah nantinya yang mendasari filsafat Ibnu Rusyd tentang penciptaan alam yang ia sebut dengan dalil *'inayah al-Ilahi, ikhtira'* dan *harakah*.

BAGIAN IV

TUHAN DAN ALAM DALAM FILSAFAT IBNU RUSYD

TUHAN DAN HUBUNGANNYA DENGAN ALAM

Dalam menetapkan bukti-bukti tentang adanya Tuhan dan menjelaskan pola interaksi-Nya dengan alam, Ibnu Rusyd menempuh pendekatan yang berbeda dari para teolog maupun filosof pendahulunya seperti al-Farabi dan Ibnu Sina. Hal ini sedikitnya dilatari oleh dua alasan. *Pertama,* dalil kaum teolog yang bersandar kepada kaidah barunya alam bukanlah dalil agama yang ditawarkan oleh Allah SWT. dalam al-Quran. Menurut Ibnu Rusyd, dalam dalil tersebut masih terdapat berbagai keraguan pada premis-premisnya. *Kedua,* dalil penalaran melalui pembedaan antara *wajib* dan *mumkin* yang dikembangkan oleh al-Farabi dan Ibnu Sina hanya bisa menjangkau kalangan tertentu saja, yakni para filosof dan tidak bagi kalangan yang jumlahnya lebih banyak.[161]

Oleh karena itu, Ibnu Rusyd mencoba menjelaskannya dengan suatu nalar yang bukan saja bisa dijangkau oleh masyarakat awam, tetapi juga sesuai dengan kaidah-kaidah kefilsafatan. Pendekatan

[161] M. Yusuf Musa, *al-Ilahiyyat baina ibn Sina wa ibn Rusyd,* dalam (ed.) Ahmad Daudy, *Segi-Segi Pemikiran Falsafi dalam Islam.* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 22.

ini oleh Ibnu Rusyd disebut sebagai jalan syari'at (agama), yakni suatu jalan yang ditunjukkan oleh para Rasul melalui kitab-kitab suci mereka. Lebih tepatnya, Ibnu Rusyd mengelompokkan jalan tersebut menjadi tiga dalil, yaitu *dalil ikhtira', dalil 'inayah al-Ilahiy* dan *dalil harakah,* suatu dalil yang dikembangkannya dari madzhab Aristoteles.[162]

Dalil *'Inayah al-Ilahiy*

Dalil 'inayah didasarkan pada dua prinsip: *Pertama,* bahwa semua yang ada di alam semesta ini sesuai dengan kebutuhan manusia. *Kedua,* kesesuaian ini merupakan suatu kemestian dari segi *Fa'il* yang menghendaki tujuan tersebut, sebab tidak mungkin adanya kesesuaian itu terjadi secara kebetulan.[163]

Dalil ini merupakan pengetahuan tentang Allah SWT. dengan segala ciptaan-Nya dan merupakan jalan yang ditempuh oleh para *hukama'* (filosof). Dalam kitab *Tafsir Ma ba'da al-Thabi'ah*, sebagaimana dikutip oleh al-Iraqiy, Ibnu Rusyd menegaskan:

> "Maka sesungguhnya syari'at yang khusus bagi filosof adalah meneliti terhadap segala yang ada. Sebab, Pencipta tidak disembah dengan suatu ibadah yang lebih mulia dari pada *ma'rifah* tentang segala ciptaan-Nya yang membawa kepada pengetahuan tentang Dzat-Nya yang mahasuci secara hakiki. Dengan demikian penelitian tersebut merupakan amal yang paling mulia di sisi-Nya.[164]

---

[162] Ibnu Rusyd, *al-Kasyf 'an Manahij al-Adillah fi 'Aqaid al-Millah.* (Beirut: Dar al-Afak al-Jadidah, 1978), 60.

[163] *Ibid.,* 60.

[164] Ibnu Rusyd, *Tafsir Ma ba'da al-Thabi'ah,* Juz I, 10; Muhammad 'Athif al-Iraqiy, *al-Naz'ah al-'Aqliyah fi Falsafah ibn Rusyd.* (Kairo: dar al-Ma'arif, 1979), 270.

Artinya, siapa saja yang menghendaki pengetahuan sempurna tentang Allah maka dia harus melakukan pengamatan terhadap segala yang ada ini. Di alam semesta terdapat berbagai contoh yang menunjukkan kesesuaian segala yang ada ini dengan eksistensi manusia. Itu artinya menunjukkan pula adanya *'inayah al-Ilahiy,* misalnya adanya matahari, bulan, tumbuh-tumbuhan, binatang, barang-barang tambang dan anggota tubuh manusia yang ternyata terdapat saling kesesuaian. Hal ini sebagaimana dijelaskan oleh Ibnu Rusyd:

> "Adapun segala yang ada ini sesuai bagi eksistensi manusia. Kebenaran tentang keyakinan ini dapat diperoleh dari adanya gambaran kesesuaian antara malam dan siang, matahari dan rembulan, seperti halnya kesesuaian musim yang empat (panas, dingin, semi dan gugur) bagi manusia. Sedangkan kesesuaian tempat bagi manusia, misalnya bumi ini sendiri. Demikian juga tampak adanya kesesuaian bagi manusia pada berbagai jenis binatang, tumbuh-tumbuhan, barang-barang tambang dan beberapa aspek yang lain seperti hujan, sungai, lautan dan tanah, air, api dan udara. Selain itu, juga tampak adanya *'inayah* tersebut dalam anggota tubuh manusia dan binatang, yakni bentuk dm ukuran anggota-anggota tubuh tersebut sesuai bagi kehidupan dan eksistensi manusia." [165]

Disamping itu, segala sesuatu yang ada di atas bumi ini diatur sedemikian rupa sehingga dapat saling menjaga bermacam-macam wujud yang ada di bumi secara mesti. Oleh karena itu, tidak mungkin adanya segala yang ada (*mawjudat*) ini adalah secara kebetulan, alias ada penciptanya. Matahari umpamanya, andaikan jisimnya lebih dari yang ada sekarang atau posisinya

[165] *Ibid.*,60

lebih dekat lagi dengan bumi, maka pasti rusaklah berbagai jenis tumbuh-tumbuhan dan binatang disebabkan oleh panasnya sinar matahari. Sebaliknya, bila jisim matahari itu lebih kecil atau lebih jauh, maka segala yang ada di bumi ini juga akan rusak dikarenakan oleh dingin yang amat sangat. Sedangkan jika tidak ada matahari yang mengisi langit maka tidak akan pernah ada pula musim panas, dingin, semi maupun musim gugur. Padahal, adanya keempat musim tersebut merupakan suatu kemestian bagi keberadaan tumbuh-tumbuhan dan binatang, bahkan manusia. Akhirnya, apabila semua gerak harian ini tidak ada, maka tidak akan ada pula siang dan malam.[166]

Adapun rembulan pengaruhnya juga sangat jelas, sebab seandainya jisim bulan itu lebih besar atau lebih kecil, lebih jauh atau lebih dekat, atau sinarnya tidak terpancar dari matahari, maka tidak akan ada lagi bagi rembulan tersebut perbuatannya yang ada selama ini.[167]

Oleh karena itu, *'inaya al-Ilahiy* di atas tidak mungkin terbatas hanya pada matahari dan bulan, tetapi mesti terdapat juga pada keseluruhan bintang-bintang, langit-langit dan dalam perjalanan benda-benda langit yang bergerak secara seimbang dengan jarak yang terbatas dari matahari. Seandainya sirkulasi benda-benda langit itu berhenti sekejap saja, maka pasti rusaklah segala yang ada di bumi, apalagi jika mereka berhenti secara keseluruhannya.[168]

Untuk mempertegas dalil '*inayah*-nya itu, Ibnu Rusyd mengatakan bahwa apabila manusia memperhatikan sesuatu yang konkrit (*al-syai' al-mahsus*) maka mereka akan menyaksikan sesuatu itu diletakkan dengan bentuk, ukuran dan tempat yang sesuai dengan keseluruhannya. Semua itu, agar bermanfaat bagi

[166] Ibid.

[167] Ibid., 161.

[168] Ibid., 100.

manusia, baik dalam bentuknya yang konkrit maupun tujuan-tujuannya yang hendak dicapai. Dengan demikian, dapat dipahami bahwa jika semua itu tidak diletakkan sebagaimana mestinya di atas maka dalam pembentukan, peletakan dan penetapan tersebut tidak akan memberikan manfaat bagi manusia. Sehingga, tidak mungkin dengan adanya keserasian segala sesuatu yang konkrit tersebut, adanya suatu manfaat itu adalah secara kebetulan.[169] Misalnya, apabila manusia menyaksikan sebuah batu, maka mereka akan menemukan bahwa bentuk (fungsi) batu itu dapat diubah menjadi tempat duduk. Demikian juga perihal letak dan ukurannya, sehingga seseorang akan mengetahui bahwa tempat duduk dari batu tersebut dijadikan oleh penciptanya, yaitu dia yang telah meletakkannya seperti itu dengan ukuran dan tempatnya yang tertentu.

Ibnu Rusyd memperkuat dalil ini dengan mengemukakan sejumlah ayat al-Quran, diantaranya (QS. Al-Naba'/78:6-16):

> "Bukankah Kami telah menjadikan bumi itu sebagai hamparan dan gunung sebagai pasak. Kami jadikan kamu berpasang-pasangan, Kami jadikan tidurmu untuk beristirahat, malam sebagai pakaian, siang untuk mencari penghidupan, dan Kami tegakkan di atas kamu tujuh lapis langit yang kokoh, Kami jadikan pelita (matahari) yang amat terang, Kami turunkan dari awan air yang banyak, supaya dapat Kami tentukan dengan air itu biji-bijian dan tumbuh-tumbuhan dan kebun-kebun yang lezat."

Menurut filosof Muslim Cordova tersebut, ayat ini mengandung pernyataan tentang adanya keserasian antara bagian-bagian dari alam ini dengan wujud manusia.[170] Oleh karena itu, tidak dapat disangsikan lagi bahwa bumi yang diciptakan dengan

[169] Ibid., 97.

[170] Ibid,. 99.

sifat-sifatnya ini adalah agar memudahkan bagi manusia untuk menempatinya. Seandainya bumi memiliki bentuk selain yang sekarang dan tidak terletak pada tempatnya yang selama ini ada, atau dengan ukuran yang berbeda maka tidak akan pernah mungkin ada sesuatu yang tercipta di atasnya. Hal ini tergambar dalam firman-Nya:

> Bukankah Kami telah menjadikan bumi itu sebagai hamparan…(QS. Al-Naba'/78:6).

Dimana kata (*mihada*) dalam ayat ini mencakup makna keserasian bentuk dan tempat bumi. Adapun premis-premis yang memperkuat dalil *'inayah* di atas adalah sebagai berikut:

> Alam dengan seluruh bagian-bagiannya diadakan sesuai bagi manusia dan segala yang ada (premis minor).
>
> Setiap yang ada itu sesuai dalam seluruh bagian-bagiannya bagi perbuatan yang satu dan diluruskan kearah tujuan yang satu, yaitu penciptaan yang mesti (premis mayor).
>
> Jadi, alam adalah diciptakan secara *dharuriy* dan ia memiliki pencipta (konklusi).

Dengan demikian, dalil 'inayah Ibnu Rusyd ini memang sesuai dengan kedua prinsip yang melatarinya, yakni semua yang ada di alam semesta diciptakan sesuai bagi keperluan manusia; dan keserasian tersebut merupakan suatu kemestian bila ditinjau dari segi *fa'il* yang menghendakinya, sebab tidak mungkin adanya keserasian itu terjadi secara kebetulan. Oleh karenanya, Ibnu Rusyd berani meyakinkan bahwa dalil yang ditawarkannya ini merupakan dalil yang kuat untuk membuktikan adanya pencipta alam.[171]

[171] Ibid., 104.

Demikianlah Ibnu Rusyd mengupayakan dengan dalil *'inayah* itu dapat membuktikan adanya Allah SWT. sebagai Pencipta dan Pemelihara alam. Sehingga, dengan dalil itu perlu ditegaskan bahwa Ibnu Rusyd telah melontarkan kritiknya terhadap dalil yang mengatakan bahwa segala yang ada di alam terjadi secara kebetulan (*bi al-ittifaq*), atau pendapat tentang sifat *mumkin* dan *ja'iz*-nya segala sesuatu. Menurut Ibnu Rusyd, kedua dalil tersebut bertentangan dengan syari'at dan filsafat. Karena, kedua dalil tersebut lebih dekat kepada peniadaan pencipta dari pada membuktikan keberadaan-Nya.[172]

Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa dalam dalil *'inayah* Ibnu Rusyd, yang oleh kebanyakan ahli dinilai sebagai dalil syari'at, justru mengandung muatan rasional yang nyata dan memuat kritik-kritik kepada dalil-dalil yang mengatasnamakan dalil agama. Atas dasar itu, bisa dipahami ketika al-Iraqiy berpendapat bahwa sedikit sekali ditemukan pada kalangan teolog maupun filosof sebelum Ibnu Rusyd yang mampu mempertemukan secara baik antara dalil *'inayah* dan *ghaiyah.*[173] Bahkan, Aristoteles sendiri yang mengemukakan adanya tujuan dari gerak alam ini belum juga sampai pada usaha mempertemukannya dengan *'inayah* Tuhan dalam dalil tersebut. Jika Ibnu Rusyd menciptakan suatu dalil yang belum pernah dilakukan oleh gurunya (Aristoteles), maka hal itu semata-mata dilaksanakan oleh Ibnu Rusyd dalam rengka mempertemukan apa yang terkandung dalam madzhab Aristoteles, sebagai yang mewakili warisan tradisi Yunani, dengan ajaran-ajaran dasar yang terdapat dalam Islam.

Namun demikian, harus segera pula dicatat bahwa usaha Ibnu Rusyd merekonsiliasi kedua tradisi tersebut bukanlah satu-satunya atau yang pertama kali dilakukan di dunia Islam. Jika ditelusuri jauh ke masa-masa sebelum Ibnu Rusyd, maka

[172] Ibid.

[173] Al-Iraqiy, *al-Naz'ah,* 273.

akan kita dapati bahwa kaum Mu'tazilah telah membicarakan persoalan *'inayah Ilahiy* tersebut dalam lima ajaran dasar mereka. Tepatnya, sebagaimana tercermin dalam ajaran mereka tentang keadilan Tuhan (*al-'adl*). Bermula dari pembahasan tentang masalah keadilan Tuhan inilah, mereka sampai pada pemikiran tentang *'inayah Ilahiy* yang dipandang sebagai manifestasi dari keadilan Tuhan kepada manusia.[174]

Lebih dari itu, kaum filosof Muslim generasi awal seperti al-Kindi dan belakangan Ibnu Thufail juga telah menggelar wacana tentang dalil *'inayah al-Ilahiy* ini. Al-Kindi misalnya, dalam penjelasannya tentang sebab dari segala yang ada, mengatakan bahwa segala yang ada di alam bagi adanya sendiri antara lain diperlukan "sebab tujuan" (*'illah ghaiyah*). Dan mengenai pembuktiannya terhadap adanya Allah, al-Kindi mengedepankan suatu keyakinan tentang adanya *hikmah al-Ilahiy* dan *ghaiyyah* tersebut.[175]

Sedangkan Ibnu Thufail dalam kisah roman filosofisnya, *Hayy ibn Yaqdzan*, menguraikan ungkapan tentang *'illah ghaiyyah* dan *'inayah Ilahiy* juga secara memadai. Di sinilah kira-kira alasannya ketika al-Iraqiy mempertahankan penilaiannya bahwa al-Kindi dan Ibnu Thufail juga bersandar pada kedua dalil tersebut dalam membuktikan adanya Allah.

Dari penjelasan tersebut tidak tertutup kemungkinan bahwa Ibnu Rusyd telah terpengaruh oleh pemikiran para filosof Muslim pendahulunya, seperti al-Kindi dan Ibnu Thufail. Tetapi, tidak dapat diingkari juga bahwa pemikiran Ibnu Rusyd dalam hal ini sangat tipikal, sehingga kedua dalilnya itu tentu saja sangat berbeda dengan versi al-Kindi maupun Ibnu Thufail. Disamping itu, gagasan Ibnu Rusyd tentang *dalil 'inayah al-Ilahiy* memiliki saling keterkaitan dengan berbagai pemikiran filosofisnya yang

[174] Ibid., 275.

[175] Ibid., 276.

lain, seperti ide tentang kausalitas (*sababiyah*) dan *ghai'iyah* yang ia komposisikan dari Aristoteles. Satu alasan lagi mengapa Ibnu Rusyd dibedakan dari yang lain adalah sikap keberagamaan Ibnu Rusyd merupakan faktor yang tersendiri bagi kemunculan dalil *inayah al-Ilahiy* tersebut.

Dalil *Ikhtira'*

Sebagaimana telah dijelaskan oleh Ibnu Rusyd dalam *al-Kasyf 'an Manahij al-Adillah*, dalil *ikhtira'* ini didasarkan pada suatu keyakinan bahwa segala sesuatu yang dapat dipersepsi pancaindera maupun akal adalah diciptakan. Oleh karena itu, Ibnu Rusyd menyebutnya sebagai dalil penciptaan atau dalil *ikhtira'*.[176] Selain itu, tujuan syar'i dalam pengetahuan tentang alam ini tidak lain adalah untuk menegaskan bahwa alam memang diciptakan dan karenanya alam ini mesti memiliki pencipta, yakni Allah SWT.

Terdapatnya berbagai jenis binatang, tumbuh-tumbuhan, barang-barang tambang dan langit yang bertingkat-tingkat, semua itu merupakan bukti adanya penciptaan. Dari itu, Ibnu Rusyd kembali menegakkan dalil tersebut di atas dua prinsip. *Pertama,* bahwa segala yang ada ini adalah diciptakan; *Kedua,* setiap ciptaan mesti ada penciptanya. Kedua prinsip ini, sebagai dinyatakan oleh Ibnu Rusyd sendiri, ada secara potensial dalam keseluruhan penciptaan manusia.[177]

Prinsip pertama dapat diketahui dengan sendirinya dalam wujud binatang dan tumbuh-tumbuhan. Hal ini sebagaimana tercermin dalam al-Qur'an:

> Sesungguhnya segala sesuatu yang kamu seru selain Allah, sekali-kali tidak akan pernah dapat menciptakan seekor lalat pun, walaupun mereka bersatu untuk menciptakannya. (QS. al-Hajj/22:73)

[176] Ibnu Rusyd, *al-Manahij,* 60.

[177] Ibid., 61.

Menurut al-Iraqiy, prinsip pertama tadi mengandung makna bahwa seandainya kita menyaksikan jisim-jisim materi dan darinya melahirkan suatu kehidupan, maka dapat dipastikan bahwa di sini terdapat pencipta yang mewujudkan kehidupan tersebut, karena setiap sesuatu itu mesti ada sebabnya dan tidak ada sesuatu apapun yang tercipta secara kebetulan.[178] Kemudian, keteraturan gerakan langit juga dapat dikatakan bahwa ia diperintahkan untuk bergerak dan dipelihara agar tetap wujud di alam semesta, serta ditundukkan demi kepentingan manusia. Dzat yang menundukkan dan memerintah langit itulah yang menciptakannya beserta gerakannnya secara mesti.[179]

Jika prinsip pertama ini dipadukan dengan prinsip kedua yang menegaskan bahwa setiap ciptaan mesti mempunyai pencipta, maka tidak dapat disangsikan lagi bahwa segala yang ada ini tentu mempunyai pencipta. Apabila dalam dalil tadi terdapat suatu kemestian yang menetapkan sampainya sesuatu kepada penciptanya, maka sesungguhnya kemestian ini muncul dari pengetahuan tentang segala yang ada (*mawjudat*) dengan sendirinya. Hal ini sebagaimana dinyatakan oleh Ibnu Rusyd:

> Oleh karena itu, merupakan suatu kemestian bagi siapa saja yang menghendaki pengetahuan tentang Allah sebagai sebenar-benarnya pengetahuan, mengetahui substansi segala sesuatu agar dia bisa sampai kepada penciptaaan yang hakiki dalam keseluruhan *mawjudat*, karena siapa saja yang tidak mengetahui hakikat sesuatu maka dia tidak akan mengetahui hakikat penciptaan.[180]

Allah SWT. Berfirman:

---

178 Al-Iraqiy, *al-Naz'ah,* 278.

179 Ibnu Ruysd, *al-Manahij,* 60.

180 *Ibid.*

> Apakah mereka tidak memperhatikan kerajaan langit dan bumi dan segala sesuatu yang diciptakan Allah…..(QS. Al-A'raf/7:185)

Adapun ayat al-Qur'an yang memberikan isyarat kepada dalil *ikhtira'* tersebut, sebagaimana disinyalir oleh Ibnu Rusyd dalam *al-Manahij al-Adillah*, adalah firman Allah SWT.:

> Maka hendaklah manusia memperhatikan dari apakah dia diciptakan? Dia diciptakan dari air yang terpancar. (QS. Al-Thariq/86:6)

> Maka, apakah mereka tidak memperhatikan onta, bagaimana ia diciptakan dan bagaimana langit ditinggikan....(QS. Al-Ghasiyyah/88:17)

Dalam penilaian al-Iraqiy, kedua dalil Ibnu Rusyd di atas ('*inayah al-Ilahiy* dan *ikhtira'*) memiliki saling keterkaitan, karena dalam kedua dalil tersebut terdapat prinsip-prinsip hubungan, seperti kausalitas (*sababiyah*) dan tujuan (*gha'iyyah*).[181] Dasar argumennya adalah firman Allah SWT.:

> Hai manusia, sembahlah Tuhanmu yang telah menciptakanmu dan orang-orang sebelummu, agar kamu bertakwa. Dialah yang menjadikan bumi sebagai hamparan bagimu dan langit-langit sebagai atap, dan Dia menurunkan air (hujan) dari langit, lalu Dia menghasilkan dengan hujan itu segala buah-buahan sebagai rizki bagimu; karena itu janganlah kamu mengadakan sekutu-sekutu bagi Allah, padahal kamu mengetahui. (QS. Al-Baqarah/1:21-22)

Ibnu Rusyd berpendapat bahwa dalil *'inayah* dan *ikhtira'* tidak saja sesuai bagi masyarakat khawas (ulama) tetapi juga bagi kalangan *jumhur.* Hanya saja, yang menjadi perbedaannya adalah pengetahuan mereka tentang perinciannya:

[181] Al-Iraqiy, *al-Naz'ah,* 279.

Kalangan jumhur membatasi pengetahuan *'inayah* dan *ikhtira'* hanya kepada sesuatu yang terjangkau oleh pengetahuan pertama yang dibangun atas dasar pengetahuan inderawi. Sedangkan ulama, maka mereka ini menambahkan sesuatu yang hanya terjangkau secara inderawi dengan sesuatu yang dapat dicapai secara yakini (*burhaniy*), yaitu dari pengetahuan *'inayah* dan *ikhtira'*.[182]

Maksud dari pendapat Ibnu Rusyd tersebut sesungguhnya adalah apabila pengetahuan jumhur bersifat inderawi, maka pengetahuan ulama mesti bersifat rasional (*'aqliyah*) dan bisa dibuktikan (*burhaniy*). Derajat perbedaan pemahaman tersebut lebih dipengaruhi oleh tingkat kedalaman pengetahuan mereka tentang segala sesuatu. Oleh karena itu, ketika jumhur memperhatikan segala yang ada ini tanpa mempunyai pengetahuan tentang penciptaan, maka mereka akan menganggap bahwa segala yang ada ini hanyalah ciptaan belaka. Padahal, bagi setiap yang diciptakan itu mesti ada pencipta yang mewujudkannya. Sedangkan ulama, lebih dari itu, menambahkan pengetahuan filosofis kedalamnya, sehingga mereka bukan saja lebih mengetahui pencipta dari segi bahwa ia adalah pencipta, tetapi juga mengetahui lebih banyak dari pada orang-orang yang hanya mengetahui ciptaan-ciptaan ini dari segi ia sebagai ciptaan belaka.

Apabila jumhur mengetahui bahwa segala yang diciptakan ini ada penciptanya, maka demikian juga ulama. Dengan demikian, berbeda dengan kaum materialis yang mengingkari adanya pencipta. Mereka yang disebut belakangan ini ibarat orang-orang yang mengetahui berbagai ciptaan, namun tidak menyadari bahwa semua itu diciptakan. Bahkan, menganggapnya sebagai sesuatu yang terjadi secara kebetulan atau tercipta dengan sendirinya.[183] Kaitannya dengan madzhab materialisme

[182] Ibnu Rusyd, *al-Manahij,* 63.

[183] *Ibid.,* 64.

di sini, yang berpendapat bahwa segala sesuatu ini terjadi secara kebetulan adalah mengingatkan kita pada kesalahan argumen kaum Asy'ariah ketika berpendapat bahwa penciptaan ini dapat dibagi menjadi: *ittifaq, jawaz* dan *imkan*.

Dengan demikian, adanya suatu pendapat yang mengatakan bahwa meskipun Ibnu Rusyd menyatakan bahwa dalil *'inayah al-Ilahiy* dan *ikhtira'* merupakan dalil syari'at, [184]namun tidak berarti bahwa Ibnu Rusyd menegakkan kedua dalilnya itu berdasarkan batasan-batasan yang telah ditetapkan oleh kaum *khitabiy* (teolog), dikarenakan kaum teolog tersebut juga mendasarkan dalil-dalilnya di atas nash-nash syar'i. Alasannya sederhana saja, apa yang dilakukan oleh Ibnu Rusyd adalah dalam rangka memformulasikan unsur-unsur filosofis dari ayat-ayat al-Qur'an agar bisa diterima oleh ahli *burhaniy* (filosof). Oleh karena itu, walaupun Ibnu Rusyd menemukan dalam al-Qur'an adanya tiga pendekatan (*khitabiy, jadliy* dan *burhaniy*), yang *notabene* diperuntukkan bagi seluruh tingkatan manusia, namun Ibnu Rusyd tetap menghendaki lebih dari apa yang telah ditempuh oleh para ahli *khitabiy* maupun *jadaliy,* sehingga bisa sampai kepada tujuan ahli *burhaniy*. Dalam rangka mencapai maksud ini, Ibnu Rusyd menegaskan tidak ada jalan lain kecuali dengan melakukan takwil terhadap ayat-ayat al-Qur'an dengan cara *burhaniy.*[185]

Dalil *Harakah* (Gerak)

Selain dalil *'inayah al-Ilahiy* dan *ikhtira'* di atas, Ibnu Rusyd berupaya memuaskan orang-orang khawas dengan dalil lain yang diandalkannya, yaitu dalil *harakah.* Dalil *harakah* ini, menurut Ibnu Rusyd sebagai dikutip oleh Ibrahim Madkour, secara filosofis lebih utama bila dibandingkan dengan dalil pembedaan

[184] *Ibid.,* 60.

[185] Ibnu Rusyd, *Fashl al-Maqal fi ma bain al-Hikmah wa al-Syari'ah min al-Ittishal,* dalam (Ed.) Muhammad 'Immarah, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1119 H.), 25;

antara *mumkin* dan *wajib* yang ditawarkan oleh Ibnu Sina dalam membuktikan adanya Tuhan.[186]

Sebagaimana halnya Aristoteles, Ibnu Rusyd dalam dalil *harkah* ini juga menetapkan adanya kemestian hubungan antara gerakan alam dengan Penggerak Pertama (*al-Muharrik al-Awwal*). Sesungguhnya, para filosof ketika mengamati bentuk-bentuk segala yang ada, maka jelas bagi mereka kemestian sampainya perkara dalam bentuk-bentuk atau esensi-esensi kepada esensi lain yang secara aktual terpisah dari materi dan dia mesti merupakan perbuatan murni (*fi'l mahd*). Demikian juga, ketika terdapat esensi potensial yang hanya bisa menjadi aktual dikarenakan oleh adanya esensi lain yang memiliki sifat aktual, maka perkara ini juga mesti berhenti pada suatu esensi yang merupakan perbuatan murni. Esensi tersebut tidak lain adalah Penggerak Pertama dari segala yang ada ini.[187]

Atas dasar pandangan tersebut, Ibnu Rusyd seperti dikutip oleh al-Iraqiy, menegaskan bahwa tidak mungkin alam semesta ini menjadi penggerak bagi dirinya sendiri, yakni bergeraknya segala sesuatu itu tanpa ada penggeraknya. Misalnya, pohon yang ditumbangkan oleh tukang kayu, tidak mungkin ia tumbang dengan sendirinya jika tukang kayu tadi tidak menggerakkannya. Sama tidak mungkinnya juga dengan di bumi ini akan tumbuh pepohonan jika tidak ada yang menaburkan benih untuk kali pertamannya.[188]

Dengan demikian jelas bahwa dalam ilmu fisika (*'ilm al-thabi'iy*) Ibnu Rusyd, setiap gerak mesti mempunyai penggerak. Sesungguhnya, sesuatu yang bergerak itu hanya bisa bergerak

[186] Ibnu Rusyd, *Talkhis Ma Ba'da al-Thabi'ah,* dalam Abu Muris Buwaiji (Ed.), Jil. III. (Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyyah, tt.), 4; Ibrahim Madkour, *Fi al-Falsafah al-Islamiyah Manhaj wa Tathbiquh,* Jil. II. (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1119 H.), 79-80.

[187] Ibnu Rusyd, *Tahafut,* 370.

[188] Ibnu Rusyd, *Tafsir Ma Ba'da al-Thabi'ah*, dalam Abu Muris al-Buwaiji (Ed.), Jil. III. (Beirut: Mathba'ah al-Katsulikiyah, 1952), 1570; Al-Iraqiy, *al-Naz'ah,* 284.

berdasarkan sifat potensialnya, sedang penggerak bisa bergerak berdasarkan sifat aktualnya. Penggerak yang bergerak pada satu kesempatan dan tidak bergerak pada lain kesempatan, maka dia merupakan penggerak yang hanya bergerak atas dasar adanya sesuatu. Dalam hal ini, Ibnu Rusyd menegaskan bahwa ketika terdapat penggerak yang menggerakkan sesuatu dalam suatu waktu dan tidak menggerakkannya pada waktu yang lain, maka mesti terdapat penggerak lain yang mendahuluinya, sehingga tidak ada bagi sesuatu tadi penggerak pertamanya. Jika kami pastikan bahwa penggerak pertama bagi alam ini juga bergerak sesekali saja, maka dia pun tidak ada bedanya dengan penggerak sebelumnya tadi. Hal yang seperti ini bisa menyebabkan adanya *tasalsul* tanpa batas. Oleh karena itu, alam ini mesti mempunyai penggerak pertama yang tidak bergerak sama sekali, yakni Dia yang bergerak bukan karena dzat maupun sifat-Nya.[189]

Dengan demikian, penggerak bagi alam semesta ini mesti merupakan perbuatan murni (*fi'l mahdh*), bukan penggerak yang berbuat dalam suatu ikatan masa dan hanya berbuat karena sifat potensialnya. Sebab, jika Dia merupakan penggerak yang bukan merupakan perbuatan murni, maka alam semesta ini tidak akan pernah terjadi dari-Nya.

Ibnu Rusyd memperkuat argumen di atas dengan pernyataannya bahwa setiap penggerak yang terdapat sifat potensial pada *jawhar*-nya, maka dia tidak bisa bergerak tanpa adanya penggerak lain yang akan mengaktualkan sifat potensialnya, sehingga bisa jadi penggerak yang demikian ini tidak akan pernah bisa mengktualkan gerakannya.[190] Begitu juga bila terdapat penggerak yang sifat potensialnya berkaitan dengan suatu tempat, maka dia tidak akan selamanya ada, atau akan rusak dalam suatu masa. Hal inilah yang ditegaskan oleh Ibnu

[189] Ibnu Rusyd, *Talkhis,* 124.

[190] Ibnu Rusyd, *Tafsir,* 1566.

Rusyd dalam ilmu fisikanya, bahwa setiap sesuatu yang terdapat sifat potensial pada *jawhar*-nya, maka ia adalah sesuatu yang bisa rusak (*fasid*).

Jika ada penggerak yang dengan sifat potensialnya bergerak pada suatu tempat, maka boleh jadi dia bukanlah wujud penggerak itu sendiri. Oleh karena itu, penggerak alam semesta ini mesti tidak bercampur dengan sifat potensial sama sekali, tidak pada *jawhar* maupun wujudnya, dan tidak pada sumber-sumber potensi lainnya. Inilah makna esensi suatu perbuatan dalam filsafat Ibnu Rusyd.

Jika sebab adanya potensi itu adalah materi (*hayula*), maka penggerak pertama bagi alam semesta ini mesti terpisah dari materi. Jika setiap yang kekal adalah perbuatan murni (*fi'l mahdh*), maka setiap yang merupakan perbuatan murni mesti tidak mengandung sifat potensial di dalamnya.[191]

Seperti inilah Ibnu Rusyd menyajikan konsepsi tentang gerak (*harakah*) dan penggerak (*muharrik*), atau konsepsinya tentang sifat potensial dan aktual untuk membuktikan adnya Tuhan. Konsepsi tersebut sekaligus dalam rangka menghindari kemungkinan adanya mata rantai yang tidak berkesudahan, sebab gambaran yang paling akhir ini tidak akan membawa kepada pendapat tentang adanya Penggerak Pertama (*al-Muharik al-Awwal*) yang tidak bergerak sama sekali, yaitu Tuhan itu sendiri.

PROBLEMATIKA ALAM DAN PROSES PENCIPTAANNYA

Persoalan alam dan proses penciptannya pernah memicu polemik di antara sesama filosof pada satu sisi dan para *mutakallim* pada lain sisi. Ibnu Rusyd yang hidup jauh sesudah masa-masa paling kontroversial itu mencoba ikut mengurai benang kusut pemikiran Islam tersebut. Tema-tema kealaman yang telah

[191] Ibnu Rusyd, *Talkhis Sama' al-Thabi'iy,* (Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyyah, 1947), 118.

menimbulkan debat filosofis berkepanjangan itu diantaranya adalah masalah kekadiman alam dan proses penciptaan alam.

Alam antara *Huduts* dan *Qadim*

Sebagaimana yang tampak dalam berbagai pemikirannya, di sini Ibnu Rusyd juga memakai dalil filsafat Aristoteles untuk menafsirkan secara rasional nash-nash agama, berdasarkan prinsip-prinsip umum yang terdapat dalam kitab suci (al-Qur'an). Oleh karena itu, pembahasannya mengenai alam semesta ini menunjukkan adanya kemiripan dengan madzhab Aristoteles. Ibnu Rusyd berpendapat bahwa *mawjudat* (alam seluruhnya) ini bukan "baru" dan "kadim" dalam arti yang sebenarnya. Alam ini dipandang kadim oleh Aristoteles dalam arti bahwa alam ini ada bukan dari tidak ada dan tidak didahului oleh waktu.

Dalam *Tahafut al-Tahafut,* Ibnu Rusyd mengatakan ketika sampai suatu dalil pada para filosof bahwa terdapat prinsip pengerak azali yang wujud-Nya tidak berawal dan tidak berakhir, dan perbuatan-Nya tidak boleh terlambat dari wujud-Nya, maka kelanjutannya ialah perbuatan-Nya itu mesti tidak ada permulaannya pula, seperti halnya wujud-Nya. Alasannya sederhana saja, kalau perbuatan tersebut ada permulaannya, maka artinya perbuatan tersebut adalah perbuatan mungkin, bukan perbuatan mesti (*dharuriy*). Oleh karena itu, harus dipahami bahwa perbuatan Pencipta (*fa'il,* yakni Tuhan) yang tidak memiliki permulaan bagi wujud-Nya, maka adanya perbuatan itu sama seperti wujud Tuhan yang tidak ada permulaannya.[192]

Dari pernyataan di atas, Ibnu Rusyd berusaha menjelaskan bahwa perbuatan Tuhan saat menciptakan segala sesuatu ini telah berlangsung sejak azali (zaman tak bermula), yakni semenjak Dia ada. Sebab, bila tidak demikian maka sifat Maha Mencipta Tuhan itu menjadi mungkin bukan mesti. Artinya, bahwa Tuhan itu boleh

[192] Ibnu Rusyd, *Tahafut,* 83.

mencipta dan boleh tidak. Jika demikian, maka pemahamannya adalah bahwa Tuhan pernah "tidak berbuat alias menganggur". Hal ini jelas bertentangan dengan sifat Maha Mencipta-Nya.

Atas dasar argumen di atas, maka untuk memperjelas keazalian perbuatan Tuhan ini, pada bagian lain dari kitabnya tersebut, Ibnu Rusyd dengan nada bertanya mencoba menegaskan, apa keberatannya bagi Tuhan kalau sebelum perbuatan-Nya yng sekarang telah ada perbuatan perbuatan-Nya yang sebelumnya lagi, dan begitu seterusnya sampai tidak berkesudahan, seperti halnya wujud-Nya yang juga tidak berkesudahan. Dengan begitu, menurut Ibnu Rusyd, Tuhan adalah Pencipta tanpa kesudahan, artinya kalau wujud-Nya tidak beriring-iringan dengan zaman dan tidak bisa diliputi dari kedua ujungnya, maka konskuensinya ialah perbuatan-Nya itu mesti juga tidak diliputi atau beriring-iringan dengan zamn. Karena, setiap perbuatan tentu tidak akan terlambat dari wujud dzat (orang) yang mempunyai perbuatan tersebut, kecuali kalau wujudnya tidak sempurna, atau bukan wujud yang mempunyai pilihan.

Ketika menanggapi adanya pandangan syar'iyang menetapkan *huduts*-nya alam, Ibnu Rusyd juga dapat memahaminya dengan pengertian yang jauh berbeda dengan kaum Asy'ariah. Menurut Ibnu Rusyd, selama perbuatan itu tetap disebut sebagai perbuatan, maka ia adalah diciptakan. Hanya saja, ketika perbuatan itu terkait dengan pelaku yang kadim, maka perbuatan yang diciptakan tersebut mesti tidak mempunyai awal dan akhir. Lebih lanjut Ibnu Rusyd mengatakan, oleh karena itu ulama Islam merasa kesulitan untuk menyebut alam ini "kadim" dan Allah SWT. juga kadim. Alasannya sederhana saja, mereka itu tidak memahami makna kadim, kecuali bahwa kadim itu adalah sesuatu yang tidak memiliki *'illah* (sebab) bagi wujudnya (*al-qadim ma la 'illata lahu*).[193] Dalam hal ini, Ibnu Rusyd melihat sebagian ulama Islam benar-benar cenderung kepada makna tersebut belakangan ini.

[193] *Ibid.*, 222.

Dalam kitab *Fashl al-Maqal,* Ibnu Rusyd berargumen bahwa jika penjelasan syar'i itu diteliti maka akan didapati bahwa yang diciptakan Tuhan itu sesungguhnya adalah bentuk alam. Adapun hakikat wujud alam dan zaman ini berlangsung terus menerus dari kedua ujungnya, yakni tidak pernah terputus. Hal ini didasarkan oleh Ibnu Rusyd kepada firman Alah SWT.:

> Dan Dialah yang menciptakan langit dan bumi dalam suatu tahapan (periode) dan adalah singgasana-Nya (sebelum itu) di atas air. (QS. Hud/11:7)

Ayat ini menjelaskan bahwa sebelum adanya alam semesta ini telah ada wujud lain yang berupa *'arsy* dan air, serta ada zaman lain selain zaman yang berkaitan dengan bentuk alam ini, yaitu gerakan falak. Sebagaimana firman Allah SWT.:

> Kemudian Allah menuju kepada penciptaan langit, dan langit ketika itu masih merupakan asap. (QS. Fushshilat/41:11)

Menurut Ibnu Rusyd, dhahirnya ayat ini menghendaki bahwa alam semesta diciptakan diciptakan dari sesuatu (*khuliqa min al-syai'*).[194] Dalam kaitan ini Ibnu Rusyd menegaskan bahwa kaum teolog sendiri ketika berbicara tentang alam sebenarnya juga tidak mendasarkan pada nash syar'i yang jelas, mereka hanya melakukan takwil terhadap ayat, sebab di dalam syari'at tidak ada satu ayat pun yang menegaskan bahwa Allah SWT. "mengada" bersama-sama dengan ketiadaaan semata.[195]

Dengan demikian, Ibnu Rusyd juga mampu menghadirkan nash-nash sebagai dalil yang kuat tentang kadimnya alam, meskipun kekadiman itu sendiri dari suatu jenis yang telah ditetapkan. Untuk itu, tidak dapat diragukan lagi bahwa dalam

[194] *Ibnu Rusyd, Fashl al-Maqal,* 42-43.

[195] *Ibid.,* 43.

filsafat Ibnu Rusyd, sebagaimana juga diyakini oleh umat Islam pada umumnya, bahwa Allah SWT. adalah kadim. Dan kekadiman itu memastikan bahwa perbuatan-Nya juga kadim sebagaimana wujud-Nya. Dengan kata lain, jika alam ini merupakan hasil dari perbuatan Tuhan, maka alam ini mesti kadim sebagai ciptaan-Nya.

Kendatipun demikian, tidak dimaksudkan bahwa kadimnya alam itu sama dengan kadimnya Tuhan, yakni tidak memiliki *'illah* seperti wujud Tuhan. Bagi Ibnu Rusyd, yang kadim selain Tuhan itu bisa jadi memiliki *'illah*. Oleh karena itu, dari aspek pemikiran ini alam adalah "baru", dalam arti sebagai *ma'lul*, bukan dengan makna yang memiliki permulaan dari segi zaman. Alam ini disebut *taqaddum zamaniy*, karena *huduts*-nya alam ini telah sempurna sejak zaman tak bermula (*azaliy*).

Dengan diibaratkannya *huduts* dengan makna *ma'luliyah* oleh Ibnu Rusyd, menurut al-Jurjani, jenis *huduts* itu bisa dibagi kepada tiga makna yang berbeda. *Pertama,* yang umum dipahami orang sebagai gambarn terhadap adanya sesuatu setelah tidak adanya. *Kedua, huduts zamaniy*, yakni adanya sesuatu itu didahului dengan tiada, namun ia mendahuluinya dari segi zaman. *Ketiga,* sesuatu yang bagi wujudnya berhajat kepada yang lain.[196]

Dengan beberapa argumen filosofis tentang makna *huduts* dan kadim di atas, serta berdasarkan beberapa nash syar'i yang banyak ditampilkan oleh Ibnu Rusyd, agaknya filosof Muslim Cordova ini bermaksud memberikan isyarat bahwa sesungguhnya pandangan filosofis tentang kadimnya penciptaan alam itu memang tidak bertentangan dengan gagasan-gagasan qur'aniy. Karena, pemahaman tentang "baru" sebagai disebut dalam al-Qur'an tidak selalu menghendaki kemestian terdapatnya unsur-unsur zaman. Oleh karena itu, dalam pandangan Ibnu Rusyd,

[196] Sayyid Syarif al-Jurjani, *al-Ta'rifat.* (Istambul: t.p., 1327 H.), 56.

kaum Asy'ariah telah melakukan kesalahan dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an dengan menyatakan bahwa yang *huduts* itu mesti didahului oleh waktu dan ketiadaan. Atas dasar itulah, dalam *Manahij al-Adillah*-nya, Ibnu Rusyd kembali menegaskan bahwa argumen kaum Asy'ariah tentang barunya alam ini tidak bersifat *burhaniy,* bahkan tidak pula syar'iy.[197]

Lebih lanjut Ibnu Rusyd menegaskan bahwa akidah tidak menuntut lebih dari pengetahuan bahwa alam ini memiliki *'illah*. Ketahuilah bahwa yang dituju oleh syari'at tentang pengetahuan kealaman ini adalah bahwa alam ini sesungguhnya merupakan ciptaan Allah SWT. Masih menurut Ibnu Rusyd, sesungguhnya dapat diambil kesamaan antara wujud sesuatu yang hakiki dengan wujud yang kadim. Apabila kesamaan terhadap yang kadim itu melebihi kesamaannya terhadap yang *muhdats*, maka sesuatu itu disebut *qadim*. Sedangkan apabila kesamaan itu lebih cenderung kepada yang *muhdats*, maka sesuatu itu disebut *huduts.*[198] Alam sebagai ciptaan Allah adalah kadim jika dipandang sebagai hasil dari perbuatan-Nya. Sebaliknya, alam ini baru jika dipandang dari segi bahwa ia memiliki *'illah*, yaitu Allah SWT. Oleh karena itu, dengan pandangan seperti ini memungkinkan untuk mengatakan bahwa alam ini diciptakan semenjak azali, atau alam ini baru tetapi kadim penciptaannya.

Dengan demikian, barunya alam ini harus dipahami bahwa ia diciptakan secara terus menerus semenjak azali (*creatio ab aetarno*), bukan diciptakan secara terputus-putus. Dari sinilah, Ibnu Rusyd berbeda pandangan dengan kaum teolog tentang segi penciptaan yang kekal itu. Bagi Ibnu Rusyd, pengertian *ihdtas* itu harus berlangsung sejak azali dan secara terus menerus, sedangkan kaum teolog memberinya makna secara terputus-putus dan bukan sejak azali.

---

197 Ibnu Rusyd, *al-Manahij,* 79.

198 Ibnu Rusyd, *al-Fashl,* 42.

Pandangan Ibnu Rusyd tersebut didasarkan pada argumen bahwa penciptaan secara terus menerus itu lebih menunjukkan kekuasaan Sang Pencipta. Sedangkan penciptaan secara terputus-putus mengisyaratkan kepada penetapan lemahnya kekuasaan pada diri sang pencipta. Selain itu, penciptaan secara terputus-putus itu juga mengandung arti menyedikitkan peranan *Fa'il* yang berkuasa atas segala sesuatu. Demikian Ibnu Rusyd menjelaskannya dalam *Tahafut al-Tahafut:*

> Adapun jika alam ini kadim karena dzatnya dan maujud bukan dari segi ia digerakkan, karena setiap yang digerakkan itu tersusun dari bagian-bagian yang baru, maka berarti alam ini tidak memiliki pencipta. Sedangkan jika alam ini kadimdalam arti diciptakan secara terus menerus, atau bagi penciptaannya itu tidak ada awal dan akhir, maka sesungguhnya sesuatu yang dihasilkan dari penciptaan semacam itu lebih berhak menyandang atribut *ihdats* (diciptakan) dari pada yang dihasilkan dari penciptaan secara terputus-putus.[199]

Dalam penjelasannya tentang perbedaan antara madzhab Plato dan Aristoteles mengenai apakah alam ini memiliki *fa'il* ataukah tidak, Ibnu Rusyd mengatakan bahwa sesungguhnya Plato berpendapat tentang barunya alam. Lebih jelasnya, menurut Plato alam ini memiliki pencipta. Sedangkan Aristoteles menyifati alam ini dengan kadim. Aristoteles tidak pernah mengatakan bahwa alam ini memiliki pencipta, tetapi alam ini berdasar kepada adanya Penggerak yang tidak bergerak. Pandangan paling terakhir inilah yang dijadikan dasar oleh para pengikut Aristoteles untuk meniscayakan adanya *Fa'il* (Pencipta) bagi adanya alam. Alasannya sederhana saja, seperti disinyalir oleh Ibnu Rusyd dalam *Tahafut al-Tahafut:*

---

[199] Ibnu Rusyd, *Tahafut,* 275-276.

> Pemberi gerak adalah *fa'il* bagi gerak yang hakiki. Jika jisim-jisim samawi ini tidak sempurna wujudnya kecuali dengan adanya gerak, maka pemberi gerak tersebut adalah pencipta jisim-jisim samawi itu sendiri.[200]

Argumennya inilah yang dijadikan dasar banyak pemerhati filsafat Islam, bahwa Ibnu Rusyd telah menjadikan apa yang disebut sebagai Penggerak Pertama dalam madzhab Aristoteles sebagai Pencipta alam semesta. Di kemudian hari, takwil Ibnu Rusyd tersebut dikenal sebagai pemikiran cerdas dan argumentatif tentang dalil gerak Aristoteles.

Oleh karena itu, menjadi tidak beralasan adanya sebagian analis sejarah yang mengatakan adanya "kekacuan" dalam filsafat kosmologi Ibnu Rusyd. Sebab, Ibnu Rusyd tetap setia menegakkan pandangan-pandangan filosfisnya, dalam karya-karya komentatornya terhadap Aristoteles maupun karya rekonsiliasinya tentang agama dan filsafat. Hanya saja, memang harus diakui bahwa Ibnu Rusyd juga memiliki pandangan lain yang disesuaikan dengan jalan pikiran orang-orang awam, tetapi hal itu dilakukannya tetap di atas landasan pemikiran filosofis dan rasional.

Disamping itu, pada umumnya para analis sejarah menilai madzhab Ibnu Rusyd tentang kosmologi ini tidak jauh berbeda dengan madzhab para filosof Muslim yang lain. Diantaranya, Ibnu Sina yang berpendapat bahwa alam ini tidak diciptakan dalam keadaan baru dari segi zaman, tetapi alam adalah baru dari segi bahwa dzatnya diciptakan. Artinya, ke-*huduts*-an tersebut tidak didahului atau berkaitan dengan zaman. Dengan begitu, tidak dapat disangsikan bahwa dalam hal ini madzhab Aristoteles merupakan sumber dasar bagi pemikiran filsafat Islam, yang

[200] *Ibid.*, 290.

menegaskan bahwa zaman bukanlah sesuatu yang ada di luar alam, karenanya zaman tidak akan pernah ada sebelum alam ini ada. Perbedaannya hanya dari segi bahwa menurut Ibnu Sina, penciptaan mesti bermakna mengeluarkan bentuk yang baru dari materi pertama yang kadim, dan pemberi bentuk itu adalah Allah SWT. Sedangkan bagi Ibnu Rusyd, bentuk itu sendiri juga kadim sebagaimana kadimnya materi pertama. Selain itu, makna perbuatan mencipta itu sendiri bagi Ibnu Rusyd adalah menggerakkan sesuatu yang potensial dalam materi agar menjadi aktual. Dengan kata lain, dalam pengertian Aristotelian, penciptaan adalah merubah materi dari keadaan potensial menjadi keadaan aktual.

Dengan demikian, untuk menepis adanya keraguan, seperti dirasakan oleh para pemerhati filsafat Islam, tentang problematika *qadim* dan *huduts*-nya alam dalam filsafat Ibnu Rusyd, maka harus dibedakan terlebih dahulu secara jelas antara azali dan zaman. Menurut Ibnu Rusyd, seperti juga dikatakan oleh Aristoteles, zaman adalah ukuran gerakan sesuatu yang mengiringi alam dunia (*'alam al- kaun wa al-fasad*). Jika dikatakan alam ini kadim, itu artinya zaman pun juga mesti kadim seperti halnya alam. Sedangkan azali mengarah kepada sesuatu yang bergerak secara terus menerus sejak zaman tak bermula, misalnya langit pertama. Disamping itu, azali juga berkonotasi kepada sesuatu yang tidak bermasa dan tidak bergerak sama sekali, misalnya Penggerak yang tidak bergerak (Tuhan) dan *al-'uqul al-mufarriqah.* Dengan demikian, jelas bahwa pengertian yang kedua dari istilah azali inilah yang membedakan antara azali dengan zaman, karena dengan pengertian itu pula yang membedakan antara Allah SWT. dengan segala maujud lainnya. Adapun zaman terikat dengan perubahan gerak, karena ia merupakan ukuran gerak segala wujud yang bergerak.

Penciptaan dari "Ada" *(al-Khalq min al-Syai')*

Dalam *magnum opus*-nya, *Tahafut al-Tahafut,* Ibnu Rusyd berpendapat bahwa setiap bagian dari segala yang ada ini merupakan kerusakan bagi sebagian yang lain. Tetapi, kerusakan dari setiap bagian-bagian tersebut sekaligus merupakan penyebab bagi adanya bagian yang lainnya lagi. Jika tidak demikian, maka adanya sesuatu itu bisa bukan berasal dari sesuatu yang lain. Padahal, makna penciptaan (*takawwun*) adalah merubah sesuatu dari yang potensial menjadi aktual. Dengan demikian, sesuatu yang tidak ada (*'adam al-syai'*) mustahil berubah menjadi ada (*al-kaun*).[201]

Oleh karena itu, Ibnu Rusyd merasa perlu membandingkan antara pemahaman filosof dan teolog tentang perbuatan mewujudkan (*al-ijad*) atau menciptakan (*al-khalq*) dalam pernyataannya sebagai berikut:

> Sesungguhnya perbuatan *fa'il* (menurut teolog) terkait erat dengan penciptaan mutlak, yaitu menciptakan sesuatu yang tidak ada sebelumnya, bukan dengan potensi, juga bukan menciptakan sesuatu yang *mumkin* dari potensialitas ke aktualitas. Adapun perbuatan *fa'il* dalam pandangan filosof, tidak lain adalah mengeluarkan sesuatu dari potensialitas agar menjadi aktualitas. Hal ini menurut mereka berkaitan dengan adanya sesuatu maujud dari dua sisi (*ijad* dan *i'dam*). Apabila *ijad* dimaknai dengan meniadkan sesuatu dari wujudnya yang potensial ke aktual, sehingga hilanglah ke-*'adam*-annya, maka *i'dam* adalah meniadakan sesuatu wujud yang aktual kepada wujud yang potensial sehingga terjadilah ke-*'adam*-annya.[202]

[201] Ibnu Rusyd, *Tahafut,* 191.

[202] *Ibid.*, 232.

Adapun penciptaan menurut Ibnu Rusyd bukanlah mengeluarkan sesuatu dari yang tidak ada (*creatio ex nihilo*) seperti dipahami oleh kaum teolog. Tetapi, penciptaan adalah merubah sesuatu dari potensial menjadi aktual. Artinya, segala yang ada ini mesti mengalami perubahan, dan dengan begitu harus ada wujud materi yang azali, abadi dan kadim yang juga diikuti dengan bentuk-bentuk yang azali. Dengan pandnganny ini, agaknya Ibnu Rusyd berusaha mempertemukan antara konsep *'illah*-nya Aristoteles, yaitu Penggerak yang tidak bergerak dengan konsep "Tuhan sebagai Pencipta segala sesuatu" dalam ajaran Islam. Alasannya agar konsep Tuhan dalam filsafat Aristoteles yang semula hanya sebagai "sebab tujuan" berubah menjadi Pencipta, yang penciptaan-Nya merupakan gambaran tentang penggerak terhadap materi pertama dengan merubah sifat potensialnya agar menjadi aktual.

Dengan demikian, jelas bahwa penciptaan dalam filsafat Ibnu Rusyd seperti ditegaskan oleh Mahmud Khudairy,[203] tidak bermakna *ibda'* yang konotasinya adalah penciptaan dari tiada (*creatio ex nihilo*). Sebaliknya, penciptaan itu mengandung arti *ijad* dan *takwin*, yang berkonotasi pada penciptaan dari sesuatu yang telah ada semenjak azali. Oleh karenanya, alam menurut Ibnu Rusyd senantiasa berada dalam proses pembentukan wujud secara terus menerus semenjak zaman tak bermula. Artinya, alam ini tidaklah tercipta secara sekaligus dari sesuatu yang tidak ada.

Jadi, alam menurut Ibnu Rusyd adalah kadim, seperti halnya materi pertama. Namun materi itu sendiri adalah diciptakan oleh Tuhan semenjak *qidam*. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa dalam filsafat Ibnu Rusyd terdapat dua tahap penciptaan. *Pertama,* Tuhan menciptakan materi pertama (*al-hayula al-ula*) semenjak *qidam*. Dan *kedua,* Tuhan menciptakan alam

[203] Zainab Mahmud Khudairy, *Atsaru Ibni Rusyd fi Falsafah al-'Ushur al-Wustha.* (Beirut: Dar al-Tanwir li al-Thaba'ah wa al-Nashr, 1985), 231.

semesta dari materi yang semenjak *qidam* pula. Adapun makna penciptaan dalam tahap yang kedua ini adalah mengeluarkan sifat potensial yang terdapat dalam materi menjadi sesuatu yang aktual. Dengan suatu catatan, bahwa tahap penciptaan yang kedua itu mesti dipahami berlangsung secara terus menerus dan berkesinambungan semenjak azali hingga tak terhingga. Bila didasarkan atas pemahaman di sini, maka penciptaan dari tiadam, seperti dikemukakan oleh kaum teolog, seharusnya dipahami dengan pengertian penciptaan materi pertama tadi, bukan penciptaan alam semesta.[204]

Dari teorinya tentang penciptaan dan asal usul alam semesta ini, agaknya Ibnu Rusyd memang benar-benar berpijak di atas dasar-dasar metafisika Aristoteles sekaligus memadukannya dengan prinsip penciptaan dalam ajaran Islam. Oleh karena itu, sebagimana telah kita ketahui, konsep *'illah* Aristoteles yang menegaskan adanya *'illah ghaiyyah* (sebab tujuan), dalam arti seluruh maujud ini senantiasa bergerak ke arah *'illah ghaiyyah* tersebut karena didorong oleh rasa rindu kepada-Nya. Maka, dalam filsafat Ibnu Rusyd berubah menjadi bukan sekadar *'illah ghaiyyah,* tetapi juga sebagai *'illah failiyyah* (sebab penciptaan). Ini artinya, Ibnu Rusyd bukan saja memahami konsep *'illah* Aristoteles tersebut, tetapi dia juga menjadikan konsep potensial dan aktual sebagai konsep yang signifikan dalam filsafat kosmologinya. Selain itu, Ibnu Rusyd juga menjadikan konsep yang terakhir ini sebagai alat untuk membedakan antara Tuhan sebagai pencipta murni dengan alam semesta yang memiliki sifat potensial dan aktual.

Sebagian pengkaji filsafat menilai bahwa Ibnu Rusyd memiliki dua pendapat tentang asal-usul alam. Dalam sebuah kita yang khusus ditujukan kepada publik, Ibnu Rusyd tidak berpendapat tentang kadimnya alam, hanya sekadar mengemukakan teorinya

[204] *Ibid.*

tentang penciptaan alam. Sedangkan dalam beberapa kitabnya yang dimaksudkan sebagai kajian filosofis, Ibnu Rusyd dengan tegas menguraikan argumentasinya tentang kekadiman alam.[205]

Walaupun demikian, pada hakikatnya Ibnu Rusyd melakukan hal itu semata-mata dalam rangka menjaga keutuhan teorinya pda setiap karya-karyanya. Penilaian ini sebagaimana dikutip oleh Khudairy dari Ibrahim Madkour di dalam kuliahnya, bahwa yang dimaksudkan dengan kadimnya materi adalah materi itu kadim hanya dari segi zaman, bukan dalam pengertian tidak memiliki *'illah* atau tidak diciptakan oleh Tuhan. Sedangkan ketika Ibnu Rusyd mengingkari kadimnya materi dalam karya-karya rekonsiliasinya, hal itu dilakukannya sebatas untuk menunjukkan kejelasan akan penolakannya terhadap pemikiran-pemikiran tentang tidak adanya *'illah* bagi materi. Kecuali itu, juga untuk menolak pendapat bahwa materi itu adalah *'illah* bagi dirinya sendiri, sehingga tidak ada bedanya dengan dzat Tuhan.

Argumentasi yang cukup kuat untuk menunjukkan keabsahan pandangan tersebut, bahwa Ibnu Rusyd dalam banyak kitabnya yang ditujukan untuk kaum filosof senantiasa menegaskan akan dhahirnya syara' yang mengisyaratkan penciptaan dari sesuatu (*al-khalq min al-syai'*) dan di dalam suatu zaman. Hal ini sejalan dengan uapayanya untuk memberikan penjelasan yang lebih dekat kepada orng-orang yang tidak mampu menghadirkan gambaran tentang adanya wujud sesuatu tidak dari sesuatu. Apalagi, yang adanya sesuatu itu di luar zaman. Dalam hal ini Ibnu Rusyd mensitir firman Allah SWT.:

> Dan Dialah yang menciptakan langit dan bumi dalam enam tahapan dan singgasananya (sebelum) itu ada di atas air. (QS. Hud/11:7)

[205] *Ibid*., 233.

Menurut Ibnu Rusyd, ayat tersebut pada dhahirnya menghendaki adanya wujud sebelum wujud alam ini, yakni *'arsy* dan air, serta menuntut adnya "zaman" sebelum zaman ini, yaitu zaman yang menyerti wujud alam semesta. Lalu, untuk memperkuat penjelasannya itu, Ibnu Rusyd kembali memaparkan firman Allah SWT. yang lain:

> Kemudian Allah menuju penciptaan ruang alam (*al-sama'*) yang ketika itu penuh dengan embun. (QS. Al-Fushshilat/41:11)

Bagi Ibnu Rusyd, ayat di atas dengan jelas memberikan penuturan bahwa ruang alam (*al-sama'*) diciptakan dari sesuatu.[206] Penciptaan dari sesuatu tersebut tidak lain adalah makna *dhahiri* ayat, yakni suatu makna yang digali berdasarkan analogi (*qiyas*) kepada yang nyata. Dan makna itu sendiri masih membutuhkan kepada takwil bagi para filosof, agar tidak disalahpahami oleh orang awam. Dari sisi ini, para teolog telah melakukan kesalahan besar dengan menyajikan hasil-hasil takwilnya terhadap masyarakat terbuka. Oleh karenanya, dalam *al-Manahij* Ibnu Rusyd menegaskan:

> Adapun metode yang ditempuh oleh kebanyakan ulama dalam menggambarkan makna penciptaan ini adalah dengan metode analogi terhadap yang empiris, meskipun tidak ada contohnya di alam nyata. Hal ini dikarenakan tidak mungkin bagi ulama menggambarkan hakikat makna penciptaan dengan sesuatu yang tidak ada contohnya pada alam yang nyata. Allah SWT. menjelaskan bahwa penciptaan alam ini terjadi dalam suatu masa, dan Dia menciptakannya dari sesuatu, karena di alam nyata tidak dikenal sesuatu yang disusun kecuali dengan sifat ini….Oleh karena itu, hendaknya

[206] Ibnu Rusyd, *al-Fashl,* 43.

> ulama tidak mentakwilkan sesuatu selain dari makna ini. Adapun ketika dikatakan kepada mereka bahwa keyakinan syara' tentang alam adalah diciptakan dari selain sesuatu dan tidak pada suatu zaman, maka pendapat itu adalah sebagai pandangan yang tidak mungkin dipahami ulama, apalagi jumhur.[207]

Sesungguhnya dzahirnya ayat al-Qur'an tentang penciptaan sesuai dengan jalan pemikiran kaum filosof, sehingga tidak perlu ditakwilkan lagi. Sebab, agama sendiri dengan tegas menyatakan bahwa alam diciptakan oleh Tuhan dari sesuatu. Hanya saja, yang menjadi persoalannya adalah apakah agama telah menyatakan bahwa alam ini kadim dari segi zaman, atau dengan makna lain, apakah agama juga menyatakan bahwa Allah SWT. menjadikan alam ini tidak dalam suatu zaman? Dalam hal ini Ibnu Rusyd menyatakan:

> Suatu hal yang mengherankan….bahwa *tamtsil* yang dibuat oleh syara' mengenai penciptaan alam sesuai dengan makna "*huduts*" yang terdapat di alam nyata, tetapi syara' tidak menjelaskan dengan lafadz ini. Hal itu hanya merupakan peringatan dari syara' untuk para ulama agar membuktikan bahwa barunya alam tidak seperti sifat baru yang terdapat dalam kenyataan. Syara' hanya mengungkapkan dengan lafadz *al-khalq* dan *futhur*. Lafadz-lafadz ini sangat sesuai untuk menggambarkan dua makna sekaligus, yaitu menggambarkan sifat baru yang terdapat di alam nyata dan mengambarkan sifat baru yang didukung oleh argumentasi ulama tentang hal yang ghaib. Dengan demikian, penggunaan kata-kata *huduts* atau *qadim* merupakan suatu *bid'ah* dalam syara'.[208]

[207] Ibnu Rusyd, *al-Manahij,* 106-107.

[208] *Ibid.,* 107.

Adapun sesuatu hal yang mengkhususkan kaitan antara penciptaan dengan zaman, harus dilakukan terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Bahkan, dalam hal ini al-Qur'an sendiri telah mengisyaratkannya ketika menggunakan lafadz *al-khalq* sebagai ganti atas lafadz *ihdats,* meskipun dengan lafadz yang terakhir ini gambaran al-Qur'an tentang penciptaan ini sebenarnya sudah sesuai. Hal ini dikarenakan, seolah-olah makna *ihdats* tersebut mengisyaratkan pada para filosof akan pentingnya takwil. Dengan demikian dapat dipahami bahwa alam bukan *muhdats* dengan makna tradisional, tetapi alam itu memang *muhdats* yang *qadim.*

Kembali pada penilaian para pemerhati di atas, ada sebagian lagi yang berpendapat sebaliknya, bahwasanya materi pertama dalam filsafat Ibnu Rusyd bukanlah ciptaan Tuhan. Mereka mengira bahwa materi pertama dalam konsepsi Ibnu Rusyd sama dengan sesuatu yang tidak berwujud. Materi itu merupakan suatu potensi murni yang tidak terikat oleh ruang dan waktu. Oleh karena itu, bila demikian tidak mungkin materi tadi berasal dari ciptaan Tuhan. Menurut mereka, materi tersebut kekal dan senantiasa ada bersama Tuhan. Para sejarawan itu juga menyangkal bahwa dalam pandangan Ibnu Rusyd perbuatan Tuhan adalah sebatas mengeluarkan bentuk-bentuk sesuatu yang masih bersifat potensial dalam materi menjadi aktual.[209]

Kemungkinannya para pemerhati tersebut telah salah dalam memahami filsafat Ibnu Rusyd. Mereka beranggapan bahwa menurut Ibnu Rusyd kekadiman materi mengandung arti tidak diciptakan oleh Tuhan. Hal ini dapat dimaklumi, sebab mereka meneliti pemikiran Ibnu Rusyd hanya melalui kitab-kitab *syarah* mengenai pemikiran filosof Muslim Cordova tersebut. Padahal, apabila mereka memahami langsung terhadap karya-karya Ibnu Rusyd sendiri, maka akan jelas bagi mereka bahwa sesungguhnya Ibnu Rusyd telah melakukan distingsi secara jelas tentang

[209] Zainab, *Atsaru,* 235.

pengertian kekadiman alam semesta. Dengan demikian, apabila dilihat dari perspektif ini agaknya memang beralasan pendapat Ibnu Rusyd tentang kekadiman alam dan materi pertama tersebut. Bahkan, bisa jadi mereka akan turut mengatakan bahwa pendapat Ibnu Rusyd itu memang sesuai dan tidak bertentangan dengan nash-nash syar'i sendiri.

Kecuali itu, ada juga peneliti lain lagi yang telah salah dalam memberikan kesimpulan akhir terhadap takwil filsafat Ibnu Rusyd sebagai takwil Aristotelianisme murni, sehingga ketika sampai pada persoalan tentang asal-usul alam, mereka menyatakan bahwa Ibnu Rusyd menganggap Penggerak Pertama hanya sebagai *'illah ghai'iyyah*, bukan *'illah fa'ilah*. Penilaian ini didasarkan pada pandangan Ibnu Rusyd bahwa setiap penggerak dari para penggerak langit (*aflak*) tidak hanya melahirkan "akal" yang khusus pada suatu langit, tetapi juga "akal" tertinggi (*al-'aql al-a'la*). "Akal" tertinggi inilah yang disebut sebagai *'illah* pertama. Tetapi, *'illah* pertama yang dimaksudkan di sini tidak menunjukkan bahwa setiap sesuatu keluar darinya, dia hanya merupakan sebab akali (*'illah ma'qulah*) dan *ma'qul* sendiri menjadi *'illah* bagi *'aqil*. Singkat kata, menurut pandangan ini, Tuhan dalam filsafat Ibnu Rusyd adalah *'illah ghai'iyyah*, bukan *'illah fa'iliyah*. Disamping itu, anggapan bahwa setiap esensi itu adalah *'aqil* dan *ma'qul*--yang dengan makna ini sangat mungkin menjadi *'illah* bagi segala yang ada, karena setiap yang ada (*kainat*) tadi dapat mempersepsi esensi dengan metode akali--maka pada ujung-ujungnya pemilik pendapat ini akan berkesimpulan bahwa Ibnu Rusyd tidak menyatakan tentang adanya pencipta bagi alam dan juga tidak ada pelimpahan secara paralel.[210]

Atas dasar adanya perbedaan penilaian terhadap filsafat Ibnu Rusyd di atas, maka ada satu hal yang perlu ditegaskan kembali di sini, bahwa sesungguhnya materi pertama itu bukanlah

[210] *Ibid.,* 236.

sesuatu yang bersifat materi, juga bukan merupakan esensi yang dapat diaktualkan. Tetapi, materi pertama merupakan sesuatu yang mungkin bisa menjadi jisim ketika ia disatukan dengan "bentuk" yang bersifat materi (*al-shurah al-hayulaniyah*). Sebab, materi pertama tidak lain adalah potensi mutlak menurut makna Aristotelianisme. Potensi mutlak itu sendiri, sesungguhnya juga terbatas sebagai kemungkinan-kemungkinan dan persiapan untuk eksis. Dengan demikian, terkesan bahwa Ibnu Rusyd bermaksud merekonsiliasi madzhab Aristoteles dengan suatu pemikiran tentang kadimnya materi yang wujudnya manafikan Tuhan dalam suatu zaman bersama-sama ketiadaan. Sesungguhnya, ketiadaan mutlak menurut Ibnu Rusyd adalah sesuatu yang tidak mempunyai wujud sempurna, sebagaimana hal ini juga diyakini oleh Aristoteles sendiri.

Dari perspektif yang berbeda dengan para pemerhati terdahulu, ada juga suatu penilaian yang ingin menempatkan filsafat Ibnu Rusyd ini secara lebih proporsional. Dalam pandangan mereka ini, Ibnu Rusyd bukanlah seorang materialis murni, juga bukan seorang idealis religius sejati, tetapi lebih sesuai ditempatkan sebagai filosof Muslim yang berusaha merambah jalan tengah diantara dua belantara pemikiran tersebut. Kaum materialis mengatakan bahwa alam ini bersifat azali dan abadi, sebab sesuatu itu tidak mempunyai permulaan dan akhir. Selain itu, materi bagi mereka tidak akan pernah menjadi baru ataupun rusak, melainkan hanya tunduk kepada pergantian dan perubahan. Kaum materialis juga menolak kisah penciptaan sebagai digagas oleh Ibnu Rusyd di atas, yaitu gagasan tentang perjalanan masa yang kadim, konsep penciptaan dalam agama-agama samawi seperti prinsip penciptaan dari tiada (*ceatio ex nihilo*) hingga konsep tentang barunya alam sebagai dipahami oleh kaum Asy'ariah dan para teolog masehi lainnya.

Dalam kaitan itulah, Ibnu Rusyd dipandang mampu mempertemukan dua spektrum pemikiran di atas dengan metode takwilnya. Alasannya sederahana saja, bahwa Ibnu Rusyd dipandang berhasil menjelaskan ide tentang tidak adanya wujud yang bertentangan antara konsep yang menyatakan azalinya alam dengan adanya Pembuat Pertama (Tuhan) terhadap alam semesta ini. Ibnu Rusyd mensintesakan keduanya dalam sebuah pernyataannya bahwa alam ini azali dan abadi, namun ia tetap diciptakan oleh Allah SWT. sebagai Pembuat Pertama. Ibnu Rusyd juga menegaskan bahwa keazalian alam dan keabadiannya itu merupakan suatu konsekuensi logis dan wajar dari pengakuan adanya *'Illah al-Awwal,* yakni pembuat wujud keseluruhan alam semesta ini.[211]

Dari berbagai penjelasan di atas, tampak bahwa dalam filsafat Ibnu Rusyd memang tidak terdapat pemikiran tentang penciptaan dari tiada (*creatio ex nihilo*) sebagaimana dipahami oleh kaum teolog. Sebaliknya, penciptaan menurut Ibnu Rusyd mesti berasal dari sesuatu yang telah ada sebelumnya, yaitu materi pertama, meskipun materi itu sendiri diciptakan oleh Allah SWT. Sedang perbuatan mencipta, bagi Ibnu Rusyd merupakan proses mengeluarkan sesuatu yang sifatnya potensial dalam materi yang azali agar menjadi sesuatu yang aktual. Sebagai konsekuensi atas penolakannya terhadap adanya yang baru dengan *genus* (dzat), yakni penciptaan dari tiada, maka Ibnu Rusyd mesti menolak pula adanya "ketiadaan murni" dan "kerusakan murni".[212] Selain itu, Ibnu Rusyd juga menawarkan dua bentuk wujud, yaitu wujud potensial dan wujud aktual.

Kemudian, dalam rangka menafsirkan masalah metafisika ini, Ibnu Rusyd menyatakan apabila diajukan suatu pertanyaan

[211] Muhammad 'Imarah, *Al-Madiyah wa al-Matsaliyah fil Falsafah Ibni Rusyd.* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1971), 60-64.

[212] *Ibid.*, 68.

dalam segi apakah menurut anda keterkaitan antara perbuatan *fa'il* dengan proses peniadaan (*al-i'dam*), maka jawabnya adalah dari segi yang berkaitan dengan perbuatan *fa'il* dalam mewujudkannya, yakni mengeluarkan potensialitas menjadi aktualitas. Argumentasinya begini, bahwa yang ada secara aktual adalah yang merusak terhadap sesuatu yang potensial. Padahal, tiap-tiap yang potensial akan menjadi aktual kalau ada yang mengeluarkan potensinya sehingga menjadi aktual. Apabila yang potensial tersebut tidak maujud, maka dalam hal ini tentu saja tidak ada *fa'il* sama sekali, dan jika tidak ada *fa'il*, maka mesti tidak akan ada sesuatu yang aktual sama sekali. Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa keseluruhan susunan dan bentuk-bentuk itu "ada" secara potensial di dalam materi pertama, yaitu yang secara aktual menjadi Penggerak Pertama.[213]

Penciptaan Secara Terus Menerus *(al-Khalq al-Mustamir)*

Telah dijelaskan sebelumnya, bahwa Ibnu Rusyd bukan hanya meluruskan pemahaman Ibnu Sina tentang prinsip-prinsip dalam teori emanasi, tetapi lebih dari itu juga menyatakan keberatannya terhadap emanasi itu sendiri. Menurut Ibnu Rusyd, teori emanasi Ibnu Sina itu masih mengandung kesulitan dan pertentangan pada segi kaidah-kaidah yang ada di dalamnya.

Oleh karena itu, Ibnu Rusyd mencoba menawarkan sutau teori penciptaan alam yang ia gali dari al-Qur'an dan filsafat Aristoteles. Menurut Ibnu Rusyd, sesungguhnya alam secara keseluruhannya diciptakan oleh Allah SWT. tidak secara sekaligus, tetapi berlangsung sejak azali, abadi dan berlangsung secara terus menerus.[214] Hal ini sebagaimana tercermin dari penjelasan Ibnu Rusyd, bahwa *fa'il* (yang mencipta sesuatu) itu ada dua macam:

---

213 *Ibid.*

214 'Imarah, *Al-Madiyah,* 65.

Pertama *fa'il* yang darinya keluar *maf'ul*, dan perbuatan *fa'il* tadi terkait erat dengan keadaan *maf'ul* tersebut. Hal ini jika telah sempurna keadaan *maf'ul*-nya, maka *maf'ul* ini tidak lagi memerlukan kepada sang *fa'il,* seperti adanya rumah dengan tukang bangunannya. Kedua, *fa'il* yang darinya hanya keluar *fi'l,* dan *fi'l* inilah yang berhubungan dengan *maf'ul*. *Maf'ul* tidak akan ada kecuali karena adanya hubungan *fi'l* dengan *fa'il*, dan adanya *fa'il* mengkhususkan kepada *maf'ul* bahwasanya perbuatan *fa'il* mengikuti adanya *maf'ul* tersebut. Dalam arti bahwa apabila *fi'l* tidak ada maka *maf'ul* pun tidak akan pernah ada, dan jika *fi'l* ada maka *maf'ul* pun juga ada, yakni keduanya ada secara bersamaan. Keberadaan *fa'il* ini lebih utama dan termasuk yang memperoleh sifat aktual dari yang pertama, karena *fa'il* lah yang menciptakan *maf'ul* dan yang memeliharanya. Ada juga *fa'il* lain yang menciptakan *maf'ul* tetapi dia masih membutuhkan *fa'il* yang lain lagi untuk menjaga *maf'ul* yang diciptakannya. Demikianlah keadaan penggerak bersama gerakannya. Sedangkan segala sesuatu yang adanya dikarenakan oleh gerakan, maka ketika para filosof meyakini bahwa gerakan adalah perbuatan *fa'il*, dan bahwa wujud alam semesta ini tidak akan sempurna kecuali dengan adanya gerakan, maka mereka menyatakan bahwa hubungan *fa'il* dengan gerakannya itu sama seperti hubungan *fa'il* terhadap alam. Seandainya perbuatan *fa'il* itu berhenti sekejap saja dari aktivitas geraknya, maka akan rusaklah alam semesta ini.[215]

Dari penjelasan tersebut tampak bahwa konsep penciptaan secara terus menerus merupakan kelanjutan dari ide penciptaan

[215] Ibnu Rusyd, *Tahafut,* 428-429.

menurut Aristoteles, bahwasanya Tuhan adalah Pengerak Pertama dan penciptaan dipahami sebagai proses penggerakan materi. Ketika gerakan tersebut merupakan sesuatu yang berlangsung secara terus menerus maka dapat dipastikan penciptaan pun akan terus berlangsung. Dengan kata lain, penciptaan itu menurut Ibnu Rusyd tidak bisa sempurna dalam satu tahap sekaligus, dan apalagi dari sesuatu yang tidak pernah ada sebelumnya. Sampai di sini, penciptaan dalam filsafat Ibnu Rusyd dapat juga dipahami sebagai proses merubah sesuatu agar menjadi sesuatu yang lain, atau merubah potensi dalam materi agar menjadi aktual di alam wujud, dan keseluruhan proses tersebut berlangsung secara terus menerus dalam zaman yang sama, yakni sebelum zaman tak bermula. Dalam hal ini, Ibnu Rusyd menegaskan bahwa *qudrah* (kekuasaan) Tuhan untuk menciptakan alam ini berlangsung secara terus menerus, dan *qudrah* itu jugalah yang digunakan oleh Tuhan untuk memelihara alam setelah ia diciptakan serta menggerakkannya secara terus menerus pula. Dengan demikian mudah dipahami bahwa alam ini memang kadim, abadi dan senantiasa bergerak secara terus menerus. Tetapi, harus juga segera dipahami bahwa alam ini tetap mempunyai *'illah* yang menciptakan dan menggerakkannya, yakni Allah SWT. yang sifat *qadim*-Nya berbeda dengan alam, sebab *qadim* bagi Allah tidak mempunyai *'illah* apapun dan siapapun.

Menurut Muhammad 'Imarah, alasan mendasar mengapa Ibnu Rusyd menolak pandangan alam semesta ini tercipta secara sekaligus adalah pandangan tersebut dibangun atas prinsip penciptaan dari tiada (*creatio ex nihilo*) yang mengandung konsekuensi bahwa wujud dan perbuatan *al-Fa'il al-Awwal* (Tuhan) itu mempunyai permulaan. Jika perbuatan-Nya tersebut berhubungan dengan ketiadan, lalu Dia merubahnya menjadi ada, maka hal itu merupakan kemustahilan.[216] Alasannya sederhana

[216] 'Imarah, *Al-Madiyah,* 65.

saja, perbuatan mencipta itu tidak akan pernah terkait dengan sesuatu yang tidak ada, karena sesungguhnya yang tiada itu tidak memiliki tempat dalam hubungan antara *fi'l* dengan *fa'il,* seperti halnya (sesuatu yang ada secara aktual) itu tidak akan pernah berhubungan dengannya suatu perbuatan atas dasar penciptaan. Kecuali, perbuatan *al-Fa'il al-Awwal* tersebut hanya berhubungan dengan hal ketiga--selain (ketiadaan) dan (wujud aktual)--yaitu sesuatu yang masih bersifat *mumkin* (wujud potensial). Sebab, hanya dari wujud yang terakhir inilah terciptanya wujud aktual tadi. Jika penciptaan terjadi dalam keadaan sebaliknya, bahwa perbuatan *fa'il* berkaitan dengan maujud yang mungkin tidak adanya--sekiranya yang tiada ini mengikuti keterkaitan tersebut--maka hal yang seperti ini pun juga dengan penciptaan secara terus menerus.[217] Perhatikan pernyataan Ibnu Rusyd berikut ini:

> ….Sesungguhnya setiap yang baru adalah *mumkin* sebelum barunya, karena yang *mumkin* itu menghendaki sesuatu yang berada dengannya, dan yang *mumkin* adalah tempat penerimaan bagi sesuatu yang *mumkin* saja. Oleh karena itu, segala sesuatu yang bersifat *mumkin* dari segi penerimaannya, maka mesti diyakini bahwa ia juga *mumkin* dari segi *fa'il*…karena jelas bahwa sesungguhnya setiap satu bagian dari segala yang ada ini merupakan kerusakan (*fasad*) bagi sebagiannya yang lain, dan kerusakannya itu juga menjadi sebab bagi adanya yang selainnya lagi. Sebab, jika tidak demikian, adanya sesuatu itu bisa jadi bukan berasal dari sesuatu yang lain. Padahal, makna penciptaan itu sendiri adalah merubah sesuatu yang potensial menjadi aktual. Oleh karena itu, sesuatu yang tiada tidak mungkin berubah menjadi ada, dan tidak mungkin pula yang tiada tersebut disifati dengan ada. Yang saya maksudkan

[217] *Ibid.*

> dengan perkataan tersebut adalah sesungguhnya alam ini diciptakan tetapi kekal, sebab adanya alam di sini berasal dari sesuatu yang dihasilkan karena adanya bentuk yang saling berlawanan, yaitu bentuk-bentuk yang berganti-ganti.[218]

Menurut Muhammad 'Imarah, dalam filsafat Ibnu Rusyd sesungguhnya kontinyuitas, keazalian dan keabadian inilah yang menjadi aktivitas penciptaan, yakni merubah wujud potensial menjadi wujud aktual. Kekekalan wujud alam semesta ini terkait erat dengan wujud *al-Fa'il al-Awwal* yang kadim. Sebab, sesungguhnya Pencipta Yang Esa, jika Dia memang azali maka perbuatan-Nya yang memberikan makna bagi keseluruhan *mawjudat* yang satu adalah perbuatan yang kekal, azali dan tidak ada dalam suatu masa selain masa ini. Maka, sesungguhnya *fa'il* yang perbuatannya berkaitan dengan *maf'ul,* ketika ia keluar dari potensialitas ke aktualitas adalah *fa'il* yang *muhdats dharuriy.* Sedangkan *al-Fa'il al-Awwal,* maka dalam diri-Nya lah terdapat adanya keterkaitan dengan *maf'ul* secara kekal.[219]

Konsep penciptaan alam secara terus menerus ini, menurut Ibnu Rusyd, jauh lebih mulia dari pada penciptaan yang sempurna secara sekaligus tanpa ada pengulangan. Sebab, *fa'il* dalam perspektif penciptaan ini tidak hanya bermakna sebagai pencipta alam, tetapi lebih dari itu Dia juga memelihara dan menggerakkan alam sebagai penciptaan-Nya secara terus menerus. Proses penciptaan, pemeliharaan dan penggerakan ini berlangsung sejak zaman tak bermula sampai zaman tak terhingga. Dengan demikian, alam ini adalah *taqaddum zamaniy* walaupun ia memiliki *'illah* yang menciptakannya, yakni Allah SWT. yang sama sekali tidak akan pernah mengabaikan ciptaan-Nya. Jadi, alam dalam pengertian ini adalah *qadim* yang senantiasa baru.

[218] Ibnu Rusyd, *Tahafut,* 191.

[219] 'Imarah, *Al-Madiyah,* 66; Ibnu Rusyd, *Tahafut,* 520.

Dalam teori penciptaan alam Ibnu Rusyd terlihat dengan jelas bahwa keseluruhan alam semesta ini tidak diciptakan, tidak diwujudkan dan tidak dibarukan dalam suatu rentang waktu yang telah ditetapkan. Tetapi, sesungguhnya penciptaan yang tergambar dalam kata-kata (*ijad, khalq, tahawwul, tabdil, taghayyur, tathawwur* dan sebagainya) merupakan proses penciptaan yang bersifat azali, abadi dan berlangsung secara terus menerus. Adapun yang dimaksudkan dengan *huduts*-nya alam dalam madzhab Ibnu Rusyd, sebenarnya bukanlah *huduts bi al-jins* (baru karena genusnya), bukan juga *huduts bi al-dzat* (baru karena zatnya). Tetapi, *huduts* dalam pengertian ini adalah *huduts bi al-ajza'* (baru karena bagian-bagiannya). Sebab, materi alam ini kadim dan alamnya sendiri adalah azali. Kecuali itu, adanya alam dan kerusakannya yang abadi dan berlangsung terus menerus itulah yang membedakannya dengan baru dalam arti yang sebenarnya.[220] Hal ini sebagaimana dinyatakan dalam *Tahafut al-Tahafut:*

> Arah keluarnya yang baru dari yang kadim pertama bukan dikarenakan ia adalah baru, tetapi karena ia azali genusnya dan baru bagian-bagiannya. Hal itu dikarenakan adanya suatu anggapan bahwa setiap *fa'il* yang kadim apabila keluar darinya sesuatu yang baru, maka dia bukan *fa'il* yang kadim pertama lagi, Sebab, perbuatan *fa'il* itu mesti berpegang kepada yang kadim pertama.[221]

Dengan demikian hukum bagi *fa'il* yang kadim dan azali itu juga berlaku bagi perbuatannya yang azali karena dzat atau genusnya, sehingga tidak dapat dibenarkan argumen yang dipegangi oleh kaum teolog tentang ke-*qadim*-an *fa'il* dan ke-

[220] 'Imarah, *Al-Madiyah,* 65-68.

[221] Ibnu Rusyd, *Tahafut,* 135.

huduts-an perbuatannya. Karena, genus atau dzat sebagai yang dimaksudkan *huduts* di sini dikarenakan bagian-bagiannya saja.

Senada dengan alasan tersebut, Ibnu Rusyd juga menambahkan, apabila *fa'il* melakukan suatu perbuatan maka sesungguhnya ia berhubungan dengan *maf'ul* dalam segi adanya keterkaitan bahwa *maf'ul* itu yang tergerakkan. Gerakan dari wujud potensial ke wujud aktual inilah yang oleh Ibnu Rusyd dinamakan dengan *huduts.* Sehingga, apabila wujud yang azali itu lebih berhak untuk eksis dari pada maujud yang bukan azali, maka begitu juga sesuatu yang diciptakan sejak azali itu lebih utama untuk menyandang predikat *ihdats* (penciptaan) dari pada sesuatu yang penciptaannya terjadi pada waktu-waktu tertentu saja.[222] Sesungguhnya, gerak perubahan dari wujud potensial ke wujud aktual itulah yang dianggap sebagi penciptaan oleh Ibnu Rusyd. Penciptaan itu sendiri menurutnya adalah azali, karena ia tidak diciptakan dalam masa yang tertentu. Yang dimaksudkan Ibnu Rusyd tentang penciptaan di sini tidak lain adalah penciptaan alam.

[222] *Ibid.,* 283-284.

Pondok Pesantren
Miftahul Huda
KH. AHMAD 'ARIF YAHYA
Alm. KH. ABDURRAHMAN YAHYA
Alm. KH. ABDUL AZIZM AMINULLAH YAHYA
Alm. KH. UBAIDILLAH
Alm. KH. MUHAMMAD MA'SHUM MUCHTAR
Alm. KH. MUHAMAD YAHYA
KH. MUHAMMAD BAIDLOWI MUSLICH
Alm. KH. AHMAD DIMYATI AYATULLAH YAHYA
Alm. KH. MUHAMMAD SHOHIBUL KAHFI
Alm. KH. ABDURROCHIM AMINULLAH YAHYA
KH. MUHAMMAD GHOZALI YAHYA

BAGIAN V

PENUTUP

KESIMPULAN

Berdasarkan pembahasan pada bab-bab terdahulu dapat disimpulkan bahwa polemik kosmologi dalam tradisi intelektualisme Islam abad pertengahan, terutama antara Ibnu Sina dan al-Ghazali terus berlanjut hingga ke masa Ibnu Rusyd. Keterlibatan Ibnu Rusyd dalam polemik ini sedikitnya dikarenakan oleh dua alasan yang mendasar. *Pertama,* serangan al-Ghazali terhadap Ibnu Sina dipandang akan mengancam keutuhan bangunan filsafat di dunia Islam. *Kedua,* Ibnu Sina maupun al-Ghazali telah salah paham terhadap dalil-dalil Aristoteles. Mereka berdua dinilai oleh Ibnu Rusyd telah menisbatkan kepada Aristoteles suatu pendapat yang tidak merupakan pemikirannya. Bahkan, Ibnu Sina dianggap telah jauh mencampuraduk-kannya dengan konsepsi Neoplatonis.

Dalam pandangan Ibnu Rusyd, standar pemikiran yang dipakai oleh Ibnu Sina belum sampai pada tingkatan *burhaniy* (pembuktian). Apalagi al-Ghazaliy dinilai oleh Ibnu Rusyd belum sampai pada tingkatan argumen dan cara berfikir dalam filsafat. Oleh karena itu, lanjut Ibnu Rusyd, tidak mengherankan jika polemik mereka mengenai Tuhan dan alam tidak sampai kepada tujuan yang ingin mereka capai. Imam al-Ghazali, misalnya,

dengan sanggahan-sanggahannya di dalam *Kitab Tahafut al-Falasifah* belum menjelaskan tatanan filsafat secara komprehensif, sebab yang dipermasalahkannya tidak lain merupakan pendapat Ibnu Sina sendiri.

Sedangkan Ibnu Sina, dengan dalil pembedaan ontologisnya dianggap oleh Ibnu Rusyd telah gagal membuktikan adanya Tuhan. Dalil-dalilnya tersebut masih menunjukkan berbagai kerumitan. Misalnya, ketika alam dipandangnya sebagai *mumkin*, dan yang *mumkin* itu mesti memiliki *fa'il* atau berakhir pada *wajib al-wujud bidzatih*, maka harus diingat bahwa yang *mumkin* tadi masih bisa dibagi lagi menjadi *mumkin haqiqiy* dan *mumkin dharuriy*. Jika yang dimaksud dalam dalilnya itu adalah *mumkin haqiqiy*, maka dia hanya akan sampai kepada *mumkin dharuriy* dan tidak kepada *wujud dharuriy* (yakni, *wajib al-wujud bidzatih*). Menurut Ibnu Rusyd, pada setiap wujud yang *mumkin haqiqiy*, mustahil adanya wujud yang tidak bersebab, sehingga dalil Ibnu Sina itu dipandang belum meyakinkan secara filosofis.

Selain itu, Ibnu Rusyd juga berpendapat bahwa Ibnu Sina dengan teori emanasinya belum dapat menjelaskan keluarnya yang banyak (alam) dari Yang Satu (Tuhan) tanpa adanya kerancuan. Misalnya, kalau benar bahwa kaidah yang dipeganginya adalah "dari Yang Satu hanya satu yang melimpah", lantas kenapa dari satu yang keluar pertama (akal pertama) terdapat di dalamnya kejamakan potensial. Di sinilah, menurut Ibnu Rusyd, terletak ketidaktajaman Ibnu Sina dalam kaidah berfikirnya. Bagi Ibnu Rusyd, keharusan adanya "perantara" bagi terciptanya alam oleh Tuhan dan keluarnya mesti berupa yang berjenis dulu, maka Ibnu Sina telah menunjukkan bukan saja tidak memahami perbedaan antara Pencipta Yang Ghaib (Tuhan) dengan pencipta yang nyata (manusia). Pencipta yang ghoib itu sifat *fi'il*-Nya *mutlaq*, sedangkan yang nyata adalah *muqayyad* (terbatas), namun juga

telah menyamakan antara Tuhan dan manusia. Atas alasan inilah Ibnu Rusyd tidak menerima teori-teori Ibnu Sina yang diperolehnya dari Plotinus. Kecuali jika teori emanasinya itu disesuaikan terlebih dulu dengan makna perkara Aristoteles, bahwa "alam ini satu dan keluar dari Yang Maha Satu". Yang Satu adalah sebab bagi kesatuan di satu pihak dan sebab bagi keragaman di pihak lain.

Akhirnys, Ibnu Rusyd bukan saja berusaha keras meluruskan madzhab Aristoteles dalam penafsiran para filosof Muslim sebelumnya, tetapi juga mencoba mensintesakannya dengan prinsip-prinsip dasar penciptaan yang digalinya dari al-Quran, sehingga formulasi filosofisnya tersebut bukan saja sejalan dengan kaidah-kaidah kefilsafatan namun juga menjadi lebih sederhana dalam pencandraan syari'at Islam dan masyarakat awam.

Ibnu Rusyd menamakan formulasi filosofis yang ditawarkannya untuk membuktikan adanya Tuhan dan menjelaskan pola hubungan-Nya dengan alam itu melalui: (1) *dalil 'inayah al-Ilahi,* (2) *dalil ikhtira'* dan (3) *dalil harakah.* Ketiga dalil ini masing-masing menjelaskan bahwa: *Pertama,* segala sesuatu yang dapat dipersepsi oleh panca indera adalah diciptakan, dan setiap ciptaan mesti menghendaki adanya pencipta. *Kedua,* semua yang ada di alam semesta ini sesuai bagi kebutuhan hidup manusia dan kesesuaian itu merupakan suatu kemestian dari segi *fa'il* yang menghendaki adanya tujuan tersebut. Sebab, tidak mungkin adanya kesesuaian itu terjadi secara kebetulan. *Ketiga,* bahwa gerakan segala yang ada di alam ini membawa kepada penggambaran adanya Penggerak Pertama. Dia adalah Penggerak yang tidak bergerak dan Maha Penggerak yang tiada penggerak selain Dia. Dengan demikian, sangat mudah dipahami bahwa alam semesta ini mesti ada penciptanya, yakni Allah SWT yang telah mencipta, menggerakkan dan memeliharanya bagi kepentingan manusia.

Adapun usaha Ibnu Rusyd menjelaskan bagaimana alam ini diciptakan, ia mengajukan kembali teori Aristoteles bahwa alam secara keseluruhannya adalah diciptakan tidak secara sekaligus. Tetapi, perbuatan mencipta itu mesti berlangsung sejak *azaliy,* abadi dan berlangsung secara terus menerus (*al-khalq al-mustamir*). Penciptaan, menurut Ibnu Rusyd, tidak bisa sempurna dalam satu tahap sekaligus, apalagi dari sesuatu yang tidak ada sebelumnya (*creatio ex nihilo*). Jadi, penciptaan itu harus dipahami sebagai proses merubah sesuatu menjadi sesuatu yang lain (*al-khalq min al-syai'*), atau merubah sifat potensial yang ada pada materi pertama menjadi sesuatu yang aktual di alam wujud. Keseluruhan proses tersebut berlangsung secara terus menerus sejak zaman tak bermula hingga tak terhingga.

KETERBATASAN STUDI

Semua pembahasan yang penulis kemukakan dalam studi ini tidak dimaksudkan untuk memberikan gambaran menyeluruh dan final mengenai formulasi pemikiran para intelektual Muslim terkemuka di abad pertengahan Islam, tentang Tuhan dan alam. Penulis sadar betul bahwa apa pun yang penulis sampaikan dalam penelitian ini adalah hasil dari upaya memahami hasil ijtihad di arena Filsafat Islam yang tentu saja masih meniscayakan adanya kesalahan dan kelemahan dalam berbagai analisa, ulasan dan penyampaian datanya. Atas dasar itu, hampiran dan sapaan kritis dari para peneliti selanjutnya diharapkan bisa membantu menjelaskan bagian dari khazanah dan tradisi intelektual Islam abad pertengahan ini secara lebih proporsional dan rasional.

DAFTAR PUSTAKA

Abduh, Muhammad, *Risalah al-Tawhid.* Kairo: Dar al-Manar, 1366 H.

Al-Ahwani, Ahmad Fuad, *Filsafat Islam,* dalam (ed.) Sutardji calzoum Bachri. Jakarta Pustaka Firdaus, Jakarta, 1995

----------, *Ibnu Sina.* Kairo: Dar al-Ma'arif, 1119 H.

Al-Aqqad, Abbas Mahmud, *Al-Syaikh al-Ra'is Ibn Sina.* Kairo: Dar al-Ma'arif, 1967

Al-Farabi, *Al-Da'awi al-Qalbiyah.* Kairo: Dar al-Ma'arif al-Utsmaniyah, 1349 H.

----------, *Ara' Ahl al-Madinah al-Fadhilah.* Mesir: Maktabah Muhammad 'Aliy Shabi wa Auladuh, t.t.

Al-Ghazali, Abu Hamid, *Tahafut al-Falasifah,* dalam (ed.) Sulaiman Dunya. Kairo: Dar al-Ma'arif, 1966

Al-'Iraqiy, Muhammad 'Athif, *Al-Manhaj al-Naqdiy fi Falsafah ibni Rusyd.* Kairo: Dar al-Ma'arif, 1980

----------, *Al-Naz'ah al-'Aqliyah fi Falsafah ibni Rusyd.* Kairo: Dar al-Ma'arif, 1979

Al-Jurjaniy, Sayyed Syarif, *Al-Ta'rifat.* Istambul: tp., 1327 H.

Bello, Isya A., *The Medieval Islamic Controversy between Philosophy and Orthodoxy: Ijma' and Ta'wil in the Conflict between al-Ghazali and Ibnu Rushd.* Leiden: E.J. Brill, 1989

Bishar, Muhammad, *Al-Wujud wa al-Khulud fi Falsafah Ibni Rusyd*. Beirut: Dar al-Kitab al-Lubnani, 1973

Daudy, Ahmad (Ed.), *Segi-segi Pemikiran Falsafi dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1984

De Boer, T.J., *The History of Philosophy in Islam,* dalam (trans.) Edward R. Jones. New York: Dover Publications, 1967

Erigin, O., *Ibnu Sina: Bibliography*. Istambul: Osman Yaltsin, 1956

Fakhry, Madjid, *A History of Islamic Philosophy*. New York: Columbia University Press, 1991

Goichon's, A. M., *The Philosophy of Avicenna and Its Influence on Medieval Europe,* dalam (Trans.) M.S. Khan. New Delhi: National Banarsidas, 1969

Hafiniy, 'Abd al-Mun'im, *Al-Mu'jam al-Falsafiy*. Beirut: Dar al-Syarqiyah, t.t.

Hitty, Phillip K., *History of the Arabs*. Leiden: Macmillan Press LTD., 1974

Hornby, A.S. and Cowie A.P., *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*. British: Oxford University Press, 1990

Hourani, Albert, *A History of the Arab Peoples*. USA: Belknap of Harvard University Press, 1991

'Imarah, Muhammad, *Al-Madiyyat wa al-Matsaliyyat fi Falsafah ibni Rusyd*. Kairo: Dar al-Ma'arif, 1971

Khudairy, Zainab Mahmud, *Atsaru ibni Rusyd fi Falsafah al-'Ushur al-Wushtha*. Beirut: Dar al-Tanwir li al-Thaba'ah wa al-Nasyr, 1985

Leaman, Oliver, *Averroes and His Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1988

----------, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy,* dalam (terj.) M. Amin Abdullah. Jakarta: Rajawali Press, 1989

Madjid, Nurcholish, *Khazanah Intelektual Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1984

----------, *Kaki Langit Peradaban Islam*. Jakarta: Paramadina, 1997

Madkour, Ibrahim, *Fi al-Falsafah al-Islamiyah: Manhaj wa Tathbiquh*. Kairo: Dar al-Ma'arif, 1119 H.

Mc.Neil, William, *The Rise of the West*. Chicago: University of Chicago Press, 1970

Musa, Muhammad Yusuf, *Bain al-Din wa al-Falsafah fi Ra'yi ibni Rusyd wa Falsafah al-'Ashr al-Wasith*. Beirut: al-'Ashr al-Hadits, 1988

Nasr, Sayyed Hossein, *an Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methode Used for Its Study by the Ikhwan al-Shafa', al-Biruni and Ibnu Sina*. New Delhi: Shambala Boulder, 1970

Nasution, Harun, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran*. Bandung: Mizan, 1996

----------, *Falsafat Agama*. Jakarta: Bulan Bintang, 1973

----------, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1995

Nasution, S., dan Thomas, M., *Buku Penuntun Membuat Skripsi, Thesis, Desertasi dan Makalah*. Bandung: Jemmars, 1988

Netton, Ian Richard, *Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology, and Cosmology*. British: Curzon Press, 1989

Qadir, C. A., *Philosophy and Science in the Islamic World*. London: Routledge, 1991

Rachman, Budhy Munawar (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina, 1995

Rusyd, Ibnu, *Tahafut al-Tahafut,* dalam (ed.) Sulaiman Dunya. Kairo: Dar al-Ma'arif, 1119 H.

----------, *Fash al-Maqal fi ma bain al-Hikmah wa al-Syari'ah min al-Ittishal,* dalam (ed.) Muhammad 'Imarah. Kairo: Dar al-Ma'arif, 1119 H.

----------, *Al-Kasyf 'an Manahij al-Adillah fi 'Aqaid al-Millah,* Beirut: Dar al-Afak al-Jadidah, 1978

----------, *Talkhis ma Ba'da al-Thabi'ah,* dalam (ed.) Abu Muris Buwaiji. Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyyah, t.t.

----------, *Tafsir ma Baida al-Thabi'ah.* Beirut: Matba'ah al-Katsulikiyyah, 1952

Santilana, David, *Al-Madzahib al-Yunaniyah al-Falsafiyyah,* dalam (ed.) Muhammad Jalal Syarif. Kairo: Dar al-Nahdlah al-'Arabiyyah li al-Thaba'ah wa al-Nasyr, 1981

Sina, Ibnu, *al-Najah fi al-Hikmah al-Manthiqiyah wa al-Thabi'iyah wa al-Ilahiyah.* Kairo: Babi al-Halabi, 1938

----------, *al-Syifa',* dalam (ed.) G.C. Anawati. Kairo: al-Hai'ah al-'Ammah li Syu'un al-Muthabi' al-Amiriyah, 1960

Suriasumantri, Jujun, S., *Filsafat Ilmu.* Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1993

----------, *Penelitian Ilmiah Kefilsafatan dan Keagamaan: Mencari Paradigma Kebersamaan*, Jakarta: Makalah Simposium IAIN Syarif Hidayatullah, 1992

Tran, W. W., *Hellenistic Civilization.* New York: New American Library, 1975

Ubaidillah, Ibn Abi, *'Uyun al-Anba' fi Thabaqat al-Atibba'.* Kairo: Wahhabiyah Press, 1981

Yaziji, Kamal, *Ma'alim al-Fikr al-'Arabiy fi al-'Ashr al-Wasith,* Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, tt.

Yusuf, Yunan, *Corak Pemikiran Kalam Tafsir al-Azhar.* Jakarta: Pustaka Panjimas, 1990

Zar, Sirajuddin, *Konsep Penciptaan Alam dalam Pemikiran Islam, Sains dan al-Qur'an.* Jakarta: Rajawali Press, 1994

Biografi Penulis

M. Lutfi Mustofa adalah dosen *Islamic Studies* pada Fakultas Psikologi Universitas Islam Negeri (UIN) Maulana Malik Ibrahim. Lahir di Malang, 10 Juli 1973. Memperoleh gelar Sarjana Agama (S.Ag.) dari Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Ampel di Malang tahun 1996; Magister Agama (M.Ag.) dari IAIN Imam Bonjol Padang dalam bidang Pemikiran Islam, tahun 1998; dan gelar Doktor (Dr.) di bidang *Dirasah Islamiah* dari IAIN Sunan Ampel Surabaya pada tahun 2010 dengan predikat *Cumlaude*. Sejak tahun 2003-2009 menjabat sebagai Direktur Lembaga Kajian al-Qur'an dan Sains (LKQS) UIN Maliki Malang. Selain aktif mengajar, melaksanakan penelitian, dan menulis di

berbagai jurnal ilmiah, seperti Toleransi, Reflektika, Ulul Albab, Sintesis, Religion and Science, Psikoislamika, el-Jadid, Lorong, dan el-Hikmah, Santri alumni Pondok Pesantren Miftahul Huda, Gading Kasri, Kota Malang (1988-1994) ini juga menjabat sebagai Pembantu Dekan Bidang Kemahasiswaan dan Kerjasama (2009-2013) pada Fakultas Psikologi, tempat dia mengajar sejak tahun 1998-sekarang. Beberapa artikel yang diterbitkan dalam buku antara lain: "Pendidikan Islam dan Tantangan Kontemporer: Mempertimbangkan Konsep Integrasi Ilmu dan Agama" dalam *Memadu Sains dan Agama*, (Malang: STAIN Malang Press, 2003); "Tauhid: Akar Tradisi Intelektual Masyarakat Muslim" dalam *Intelektualisme Islam: Melacak Akar Integrasi Ilmu dan Agama*, (Malang: LKQS, 2006); "Ketika Agama Menyesatkan: Fenomena Kekerasan Atas Nama Tuhan Kaum Beriman" dalam *Mozaik Pemikiran Islam: Bunga Rampai Pemikiran Islam Indonesia* (Jakarta: Dirjen Diktis-Kementerian Agama RI., 2010). Beberapa buku yang telah diedit antara lain: *Jejak Tokoh Pengembangan Universitas Islam Negeri Malang*, (Malang: UIN Malang Press, 2004); *Melacak Jejak Maulana Malik Ibrahim: Refleksi Pengembangan Pendidikan Tinggi Islam* (Malang: UIN Maliki Malang Press, 2009); *Model Pengembangan Pendidikan Tinggi: Pengalaman dari Mesir, Singapura, Jerman dan Australia,* (Jakarta: Dirjen Diktis-Kementerian Agama RI., 2010).

PROSEDUR PENDAFTARAN SANTRI BARU

PP. Miftahul Huda membuka pendaftaran santri baru setiap saat selama jumlah kuota santri masih ada. Adapun prosedur pendaftaran santri baru adalah sebagai berikut :

1. Showan

Calon santri showan mengahadap pengasuh PPMH bersama orang tua atau wali santri. Tidak diperkenankan showan sendiri atau bersama orang yang tidak ada hubungan keluarga.
[Pada saat showan wajib berpakaian sopan & berkopyah)
Waktu showan: Pukul 06.30 - 10.30 WIB (pagi) / Pukul 15.30 - 17.30 WIB (sore)

2. Menerima Surat

Jika sudah dinyatakan diterima oleh Pengasuh, calon santri akan menerima Surat Persetujuan Penerimaan Santri Baru dari Pengasuh untuk ditunjukkan kepada kepala pondok (pengurus) PPMH kemudian akan ditangani lebih lanjut.

3. Administrasi

Santri bersama orang tua/wali melakukan register administrasi di Kantor PPMH (Lantai 2) dengan persyaratan administrasi yang harus dipenuhi sebagai berikut:

a. Mengisi Formulir Pendaftaran dengan lengkap
b. Menyertakan foto berkopyah ukuran 3x4 sebanyak 3 (tiga) lembar.
c. Menyerahkan SKCK (Surat Keterangan Catatan Kepolisian) dari kepolisian atau instansi/sekolah sebelumnya.
d. Menyerahkan surat keterangan bebas narkoba dari rumah sakit, puskesmas atau dinas kesehatan lainnya.
e. Membayar uang pendaftaran sebesar Rp. 1.400.000,-
Rincian dana:
(Rp. 500.000,- uang gedung pondok dan madrasah).
(Rp. 245.000,- untuk registrasi madrasah
(Rp. 655.000,- untuk fasilitas santri baru termasuk syahriyah/SPP bulan pertama).
Uang tersebut dapat diangsur minimal Rp. 300.000,- (biaya fasilitas santri).

4. Menerima Fasilitas

Santri akan menerima fasilitas berupa:

a. Jas Almamater PPMH
b. Buku Syahriah
c. Seragam santri PPMH
d. Kitab pengajian wajib (ba'da shubuh)
e. Buku Pedoman Santri PPMH
f. Kalender PPMH
g. Buku Ijin Santri PPMH

5. Penempatan

Santri akan diantarkan ke kamar oleh Pengurus PPMH. (Keluarga puteri tidak diperkenankan ikut mengantar ke kamar santri).

6. Selesai

Resmi menjadi santri PPMH.
Hal-hal yang belum jelas dapat ditanyakan langsung ke Pengurus Harian PPMH.
Telp (0341) 582174

Malang, 23 Mei 2022 / 22 Syawal 1443 H

Pengasuh Pondok

KH. Ahmad Muhammad Arif Yahya

Gadingpesantren38 gadingpesantren.id

Lembaga Pembina Jiwa Taqwallah

PONDOK PESANTREN MIFTAHUL HUDA GADING, MALANG

Jl. Gading Pesantren No. 38 Malang (65115)
Telp. (0341) 582174

Gadingpesantren38 gadingpesantren.id

TENTANG PONDOK PESANTREN MIFTAHUL HUDA

Pondok Pesantren Miftahul Huda (PPMH) merupakan sebuah lembaga pendidikan keagamaan dengan nuansa salafiyah. Tujuan pendidikan PPMH ialah:

1. PPMH mendidik dan membina serta menyiapkan insan yang sholeh dan sholihah, berilmu dan beramal, berakhlaq mulia penuh kedisiplinan, bertanggung jawab dan berkepribadian luhur dalam rangka membentuk jiwa taqwallah.
2. PPMH membentuk dan mengupayakan terwujudnya sistem masyarakat yang berdasarkan nilai-nilai ajaran islam sesuai dengan latar sosial budaya yang melingkupinya.
3. PPMH merencanakan mekanisme dakwah islam yang efektif, terpadu, sesuai dengan pembaharuan dan peningkatan efektifitas dakwah.
4. PPMH menggali dan menyajikan khazanah pemikiran Islam dalam rangka menyampaikan pemahaman keagamaan di tengah kehidupan masyarakat.
5. PPMH mendukung pelaksanaan program pemerintah yang tidak bertentangan dengan Islam dalam mencerdaskan kehidupan bangsa, mewujudkan cita-cita luhur bangsa, serta meningkatkan kualitas sumber daya manusia.

Untuk mewujudkan tujuan pendidikan pesantren tersebut, PPMH mengadakan berbagai macam kegiatan. Antara lain pengajian kutubuttutrots (kitab-kitab salaf), Madrasah Diniyah, LP3MH, LKBA, dan kegiatan penunjang.

A. PENGAJIAN KUTUBUTTUROTS (Kitab-Kitab Salaf / Kuning)

Pengajian kitab-kitab salaf meliputi fan ilmu fiqih, tasawuf, tauhid, dan ilmu alat yang diasuh secara langsung oleh dewan pengasuh serta dewan asatidz. Pengajian dilaksanakan dengan sistem bandongan, dan sorogan.

B. MADRASAH DINIYAH

Kegiatan Madrasah yang diselenggarakan oleh PPMH adalah Madrasah Diniyah Salafiyah Mathoilul Huda (MMH) terdiri atas tiga tingkatan, yakni tingkat ula (Pendidikan tingkat dasar), tingkat wustho (Pendidikan tingkat menengah), dan tingkat ulya (Pendidikan tingkat atas).

1. Tingkat Ula (Pendidikan Tingkat Dasar)

Tingkat ini ditempuh selama empat tahun dengan menitikberatkan pada pelajaran dasar-dasar keislaman.

Ula I	Ula II	Ula III	Ula IV
Membaca Al-Qur'an, Fasholatan	Imla' menulis arab, Tajwid (Tuhfatul Athfal), fiqih (Safinatun Najah Jawa). Sejarah (Khulashoh Nurul Yaqin).	Tajwid (Jazariyah), Fiqih (SafinatunNajah), Tauhid (Agidatul Awam), Sharaf (al-Amtsilatu at-Tashrifiyyah), Praktek membaca Al-Qur'an (Juz Amma).	Fiqih (Sullamutaufiq). Tauhid (Bad'ul Amali). Sharaf (al-Amtsilatu at-Tashrifiyyah), Nahwu (Jurumiyah).

2. Tingkat Wustho (Pendidikan Tingkat Menengah)

Tingkat ini ditempuh selama tiga tahun dengan memberatkan pada pendalaman ilmu Alat

Wustho I	Wustho II	Wustho III
Nahwu (Imrithi I), Sharaf (Kailani), Fiqih (Fathul Qorib 1). Tafsir (al-Jalalain), Hadits (Abi Jamroh), Bahasa Arab (Al Arabiyah I)	Nahwu (Imrithi II), I'rob (Qowaidul I'rob), Fiqih (Fathul Qorib II). Tafsir (al-Jalalain II), Hadits (Bulughul Maram I), Bahasa Arab (Al Arabiyah II).	Nahwu (Fathu Robbil Bariyyah), Balaghoh (Qowaidul Lughoh Al Arabiyyah), Fiqih (Syawir Fathul Qorib). Tafsir (al-Jalalain III). Hadits (Bulughul Maram II). Faraidh (Syarah Nadhom Ar Rohbiyyah).

3. Tingkat Ulya (Pendidikan Tingkat Atas)

Tingkat ini ditempuh selama tiga tahun dengan menitikberatkan pada pendalaman ilmu fiqih dan Ilmu Hisab

Ulya I	Ulya II	Ulya III
Fiqih (Fathul Muin I), Ushul Fiqih (Al-Mabadiul Awwaliyah), Nahwu (Alfiyyah Ibnu Aqil), Tauhid (Ummul Barahin).	Fiqih (Fathul Muin II), Ushul Fiqih (Faraidhul Bahiyyah), Nahwu (Alfiyyah Ibnu Aqil), Ilmu Hadits (Manhaj Dzawin Nadhor), Tauhid (Ummul Barahin).	Fiqih (Fathul Muin III), Nahwu (Alfiyyah Ibnu Aqil), Ilmu Hisab (Sullamun Nayyiroin), Arudh (Mukhtar As-syafi), Balaghoh (Jauharul Maknun).

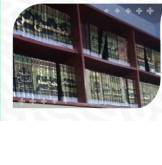
C. LP3MH & LKBA

LP3MH (Lembaga Penerbit Pondok Pesantren Miftahul Huda) sebagai wadah penyaluran minat santri dalam bidang penulisan dan penerbitan, memiliki peran dalam penerbitan secara cetak dan digital sebagai media dakwah pondok.
Penerbitan cetak meliputi buletin, buku dan merchandise pondok. Sedangkan peran dalam dakwah digital pondok melalui tulisan di website dan konten kreatif di media sosial.

Sementara LKBA (Lembaga Kursus Bahasa Asing) merupakan lembaga yang bergerak di bidang bahasa asing, khususnya bahasa Arab dan Inggris. LKBA memiliki peranan strategis sebagai wadah para santri dalam meningkatkan kemampuan berbahasa asing. Dengan adanya LKBA, diharapkan para santri dapat memiliki skill bahasa Arab dan Inggris yang mumpuni, baik secara lisan maupun tulisan.

D. KEGIATAN PENUNJANG

Untuk mendukung keterampilan para santri, di PPMH dilaksanakan kegiatan ekstrakurikurer (khithobiyah, dibai'yah, musyawarah masail diniyah, seni baca Al-quran dan Sholawat) serta berbagai diklat ketrampilan antara lain : diklat Ilmu Hisab, diklat faraidh, diklat jurnalistik, diklat kewirausahaan dan lain-lain.



E. SARANA PENUNJANG

1. Gedung Madrasah Diniyah MATHOLI'UL HUDA
2. Perpustakaan
3. Poliklinik
4. Komplek Bahasa dan Lab. Bahasa
5. Rental Komputer dan Laundry
6. Gedung Aula Wali Songo
7. Koperasi dan Mini Market MIFDA
8. Kantin & Warung makan
9. Kantor Lembaga Penerbitan Pondok Pesantren Miftahul Huda
10 Tempat parkir sepeda dan sepeda motor

PONDOK PESANTREN

Miftahul Huda

GADING – MALANG – JAWA TIMUR

https://gadingpesantren.id

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
MAULANA MALIK IBRAHIM
أُولُو الْأَلْبَابِ
MALANG

TRADISI INTELEKTUALISME ISLAM

POLEMIK KOSMOLOGIS ABAD PERTENGAHAN

Abad pertengahan dunia Islam merupakan fase kehidupan sosial-keagamaan masyarakat Muslim di Timur Tengah yang sangat produktif, sekalipun di sana juga tampak adanya tensi antara ortodoksi dengan kaum filosof. Kajian ini bermaksud memotret dan menjelaskan upaya-upaya yang dilakukan secara kritik oleh kelompok ortodoksi dalam menggoyang supremasi filsafat, sedangkan kaum filosof berhasrat dalam menemukan jalan untuk menghilangkan "label haram" berfilsafat di dunia Islam. Kontroversi klasik di atas kanvas sejarah pemikiran Islam tersebut adalah bagian dari khazanah Islam yang menarik didiseminasikan pada masyarakat Muslim kontemporer di Indonesia agar warisan sejarah ini tidak hilang ditelan inovasi-inovasi disruptif saat ini.

Edulitera
Jl. Apel No. 28 A Semanding, Sumbersekar,
Dau, Kab. Malang (65151)
Telp./Fax: (0341) 5033268
Email: eduliteramalang@gmail.com

ISBN: 978-623-7454-33-5